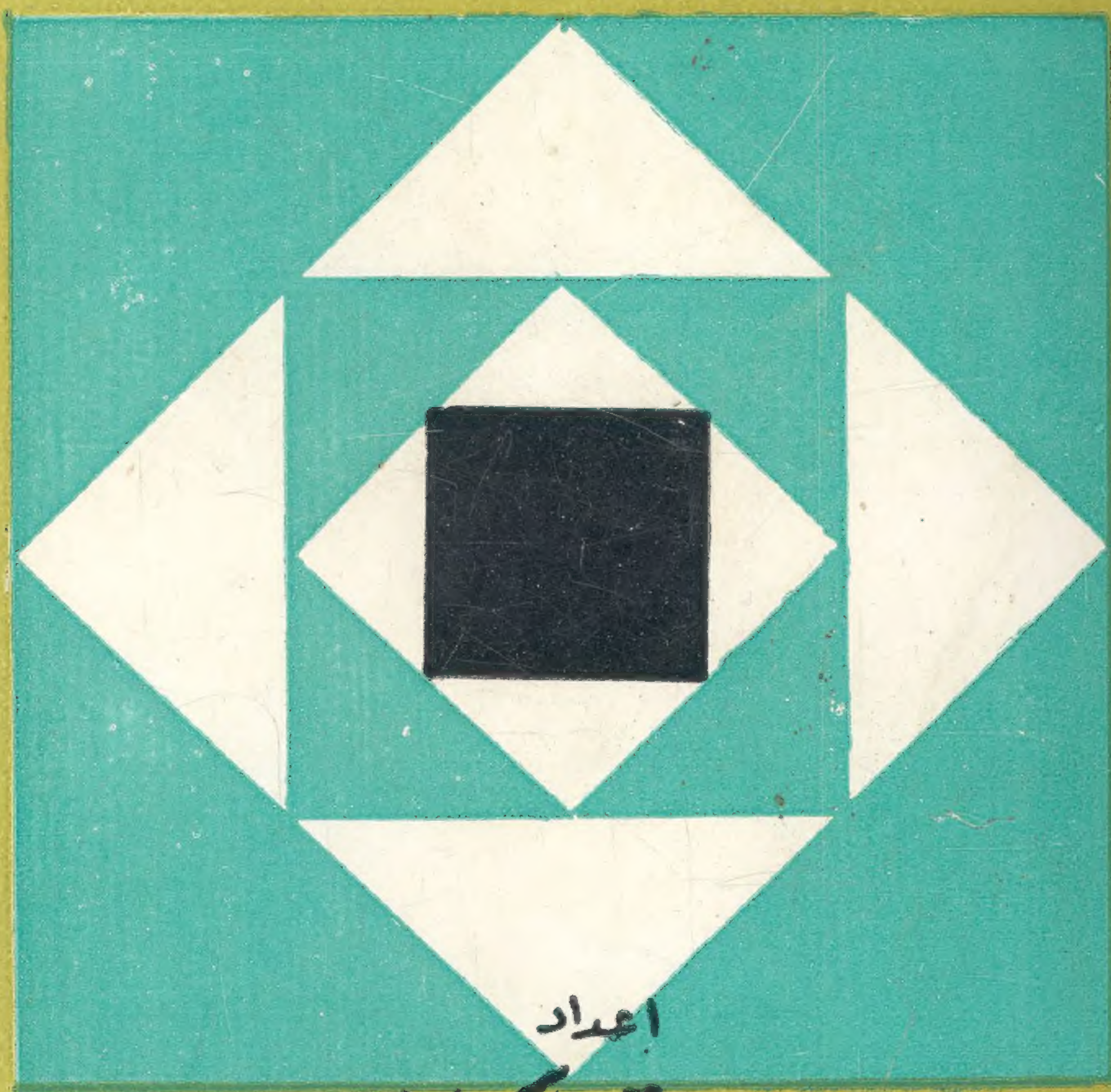


تاريخ الفلسفة في أمريكا

خلال ٢٠٠ عام



اعداد

بيتر كاز

مراجعة

د. مراد ولهيبة

ترجمة

عسني نصار

تاريخ الفلسفة في أمريكا

خلال ٢٠٠ عام

TWO CENTURIES OF PHILOSOPHY IN AMERICA

by

Peter Caws, ed.

(c) American Philosophical Quarterly 1980

Printed in Great Britain

تاريخ الفلسفة في أمريكا

خلال ٢٠٠ عام

إعداد
بيتر كاز

مراجعة
د. مراد وهبة

ترجمة
عسنى نصار

الناشر

مكتبة الأنجلو المصرية

كلمة المترجم

اتخذت الفلسفة الاميريكية ، مسارها التاريخي ، من خلال متابعة الفلاسفة الاميريكيين ، للتراث الفلسفي العالمي ، الذي أرسى قواعده وأصوله ، فلاسفة الاغريق من أمثال سقراط ، وأرسطو ، وأفلاطون ، وغيرهم من فلاسفة العصور القديمة ، ومرورا بفلاسفة القرون الوسطى ، والحديثة ، من أمثال ديكارت ، وكانط ، وهوبس ، ولوك ، وباكون ، سبينوزا ، ليبنتز ، وراسل الخ .

وقد تميز تطور الفلسفة الاميريكية ، عبر المراحل التي مر بها منذ اعلان الاستقلال عام ١٧٧٦ بميزتين أساسيتين هما :
* انه شمل كل جوانب الحياة والاحياء .. في مجالات السياسة ، الثقافة ، المعرفة ، الحرية ، التجربة الاخلاق ، والاجتماع ، الدين ، وذلك الى جانب الفلسفة ، بمفهومها التجريدي الخاص ، بحثا عن الحقيقة في الحياة والموت ، والطبيعة ، وما وراء الطبيعة ، العقل ، الحكمة ، وما تفرع عن ذلك من العلوم الماتافيزيقية ، علوم النفس ، والمنطق ، والرياضيات ، وغيرها من العلوم أو الفلسفات الطبيعية ، أو الانسانية ، الخ .. وذلك في اطار ما يعرف بمجموعة علوم الفلسفة البحثية ، والتي تمثل الجانب النظري ، للتطور الفلسفي ، بالقياس الى الجانب العملي منه ، والذي يتناول المجالات السالف الإشارة اليها .

* ان تطور الفلسفة في امريكا ، على الرغم من شموليته ، لكل مجالات الحياة ، بجانبها النظري والعملي ، فقد تميز ، بالتخصص في كل من المجالات المذكورة ، بما يحقق نوعا من التكامل في البحث الفلسفي ، .. رأسيا بالتعمق والتفصيل في

القضايا الفكرية ، والمذاهب والنظريات الفلسفية المختلفة -
وأفقيا بالنسبة لما تقتضيه استمرارية التطور ، كى يشمل كل
« الانواع » الفلسفية ، في الزمان والمكان ، على مدى التاريخ
القديم والحديث ، وعبر الاطلنطى بين دول العالم العربى .
ولا غرو - في ضوء ما تقدم - أن يتركز اهتمام الفلسفة
الاميريكية ، في « التجربة » كمحور أساسي في مراحل تطورها ،
مع محاور أخرى ، لا تقل عنها أهمية ، وعلى رأسها « الحقيقة »
و « المعرفة » ، « الطبيعة » « العقل » وهذه سمات تميزت بها
الفلسفة الاميريكية (ولا نقول تفردت) عن غيرها من الفلسفات
وخاصة بمذهبها البراجمانى ، الذى يتفرد بجنسيته الاميريكية ،
لحما ودما .



واذ ننقل هذا المصنف الهام ، الى لغتنا ، وإلى مفاهيمنا
العربية ، لنفتح نافذة كبرى ، على تطور الفلسفة في أمريكا ،
في العصر الحديث ، لا بد وأن نشير الى ذلك الحشد العظيم الذى
اجتمع له من أساتذة الفلسفة في الجامعات الاميريكية والاوروبية ،
والعالمية ، والذين ضمهم مؤتمر - أو مجمع - للفلسفة بمناسبة
الاحتفال بذكرى مئتي عام على إعلان استقلال أمريكا في
١٧٧٦ (والذى انعقد في ١٩٧٦) حيث نجد فيما قدم من البحوث ،
مرآة صادقة للتقسيمات التخصصية والنوعية ، التى ضمها
هذا المصنف بين أقسام أربعة ، تناول القسم الاول منها أصول
الفلسفة الاميريكية ، وتناول القسم الثانى صور التراث الفلسفى
الاميريكى ، كما ضم القسم الثالث أبحاثا مستفيضة عن التجربة
الاميريكية في الفلسفة ، بينما انقسم القسم الرابع الى جزئين
ضم أولهما البحوث المقدمة عن الفلسفة النيباسية ، وخصص
الثانى للفلسفة الاخلاقية .

هذا وقد استفاضت البحوث التي ضمها هذا الكتاب، بعرض مفصل لتاريخ الفلسفة لأميريكية ، وما تناوله من التحليل الوافي للنظريات التي صاحبت التطور الاجتماعي ، والسياسي ، والاقتصادي ، في العالم ، بصفة عامة، وفي أمريكا بصفة خاصة، مع التركيز على ابراز الشخصية الاميريكية ، كما تناولت دراسة المذاهب والنظريات : القديمة ، والحديثة ، أو المستحدثة ، بما تحقق لها من تطور أو تعديل ، أو تجديد ، وفي اطار الموائمة بينها وبين أفكار العصر ، ومتغيراته ، واستغرقت في هذا السبيل - كل فيما تعرض له - بعض جوانب الفلسفات ، الطبيعية ، والميتافيزيقية ، والمادية ، والروحية ، والمثالية ، والتجريبية ، والدينية ، السياسية ، وعلى رأسها جميعا ، البراجماتية الاميريكية .

ولم تقتصر البحوث على ما تضمنته من المضا من الموضوعية النظرية ، فيما تناولته من الموضوعات الاساسية ، مثل الحقيقة والمعرفة ، والتجربة ، والطبيعة ، والعقل ، بل تجاوزت ذلك الى الجوانب العملية فيما يطلق عليه ، الفلسفة العملية ، والتي تجسدت في المشاكل العملية المعاصرة في مجالات السياسة والاخلاق والاقتصاد ، وتوزيع الثروة والمساواة والحرية ، والحقوق ، والتعليم ، والتكنولوجيا الخ الخ .

ولا يفوتنا في هذا الصدد أن نشير الى أبرز الفلاسفة الاميركيين ، الذين حملوا لواء التطور بالفلسفة - ومن ثم بالعلوم - في هذا الاتجاه المزدوج والمتلاحم ، بجانبه النظرى والعملى ، والذين تعرضت لفلسفاتهم ، البحوث المذكورة ، فخص بالذكر منهم : ويليام جيمس ، وجوزيا هارويس ، وشارلس ساندرز بيرس ، وجورج سانتاينا ، وجون ديوى ، وغيرهم وغيرهم .. وربما كان من الملامح الواضحة في التاريخ الامريكى من ناحية ، وفي تاريخ الفلسفة من ناحية أخرى ، وان كانت

أمريكا البلد الوحيد في العالم وعلى مدى التاريخ القديم والحديث ، الذي حكمه أربعة من الفلاسفة ، وبذلك تحققت لأول مرة ، دعوة أفلاطون الى أن يتولى الحكم « ملك فيلسوف » أو أن يتحلى الحكام بالفلسفة والحكمة ، وهؤلاء الفلاسفة ، هم الرؤساء : جورج واشنطن، وتوماس جيفرسون، وجون آدمز ، وجيمس ماديسون .

ونظرا للاهمية القصوى لأطلاع العالم العربى على ما دار من المناقشات وقدم من البحوث ، في مؤتمر الفلسفة،الذى انعقد بمناسبة مرور قرنين من الزمان على اعلان استقلال الولايات المتحدة ، وهى البحوث التى ضمها هذا الكتاب ، وبلغت اثنين وثلاثين بحثا حول الموضوعات الهامة التى أشرنا اليها لماما ، لذلك فقد دعت الحاجة ، الى ترجمة هذا الكتاب ، ليكون في متناول المثقفين العرب عامة ولدارسى الفلسفة منهم خاصة ، وهو ما نأمل أن تتحقق الفائدة المرجوة منه لهؤلاء .. وهؤلاء .

والله ولى التوفيق .

حسنى نصار

تمهيد

تنطوي أوراق هذا الكتاب - باستثناء المقدمة - على البحوث التي تقدم بها أعضاء المجمع الفلسفي المنعقد ، من ١٩٧٦/١٠/٧ والأيام التالية ، احتفالاً بمرور مائتي عام على تاريخ الفلسفة في أمريكا • والذي يدين بانعقاده الى تأييد ومساندة عدد كبير من الناس الذين أسهموا في الإعداد له لسنوات خلت ، ونخص بالذكر منهم رجلين شاركا في الأبحاث التمهيدية حول بعض المعلومات الفلسفية لعام ١٩٧٦ ، وهما السيد/ هوريس باندليوم ، المشرف العام على هيئة مكتب الرابطة الأمريكية للفلسفة في الفترة بين ٦٨ - ١٩٧٤ ، والسيد/ جورج ماكلين سكرتير الرابطة الأمريكية الكاثوليكية للفلسفة ، خاصة وأنه كان الممثل للهيئة الوطنية للمساعدات الانسانية في المؤتمر العالمي للفلسفة ، والذي مهد للمفاوضات التي انتهت بعقد المجمع •

ونعترف بكل الامتنان بأننا ندين للهيئة الوطنية للمساعدات الانسانية التي أمدتنا بمقومات الإعداد لعقد المجمع ، كما ندين لمؤسسة روكفلر التي شاركت بسخائها في ذلك الإعداد • وعدا ذلك كانت هناك مساعدات مالية أسهمت بها هيئة ال جى بي ام ، وهيئة اليونسكو ، وخاصة في تغطية نفقات سفر المندوبين من العالم الثالث ولهاتين الهيئتين نقدم خالص شكرنا •

وقد عكفت على إعداد الخطة مجموعات عمل ، شكلتها المدرسة العليا لجامعة سيتي بنيويورك ، مما يستوجب شكرنا لرئيسها السيد/ هارولد م • بروشانسكى ، الذي أتاح لنا هذه الفرصة •

وفي سبيل الإعداد لعقد مجمع الفلسفة ونشر أعماله في هذا الكتاب ، قدم كل من المدير ، والناشر معاونتتهما لهذه المجموعة ، (لجنة تنظيم أولا ، ثم لجنة نشر) حيث رابط أعضاؤها

بحماس في نيويورك ، الا في الحالات التي اقتضت عقد لقاءات عمل خارجها فضلا عما قدموه من مشورتهم ورؤيتهم .

وكذلك نعتز بالفضل لكل من السادة ريتشارد دي جورج ، و جود دوغرتي ، لويس هان ، وجون لوكس ، جون ماك ديرموت ، وجورج ماكلين ، ونيقولا ريسكر ، وجون اسميث ، هـ ستانديس تاير ، والذين شكلوا من بينهم مجموعات عمل مختلفة داخل هذه اللجنة ، وتولوا قراءة الاوراق التي عرضت عليهم ، قراوها مرة أخرى بعد فض المجمع ، لاعداد موضوعات هذا الكتاب في حجمه الحالي .

وقد استمرت اللجنة في حالة انعقاد ، حتى الى ما بعد فض المجمع ، تحت ادارة روث دافيز ، الباحث المساعد الذي لا يكل ولا يمل ، بما قدمه من رعاية عن يقظة ، وروح مثابرة . وبالنسبة للناحية العملية والميدانية كان للدكتور إكارول فيليبس دوره الفعّال ، بما يفوق كل تصور ، بينما كان للمسات السيدة باتريشيا توريزل ، وأدائها الفذ ، أثره البارز في العرض ، واللقاء في ساريس ، وداربيرسر بمدينة ميلفورد ، . وأخيرا نقدم شكرنا الخاص الى جميع من ساعدونا باخلاص ، وبجدارة . ونخص بالذكر منهم السيدة / ايلين سالفيري ، والسيد / فرنسيس كالنز .

بيتر كاوس

يناير ١٩٧٩

مقدمة

الفلسفة الأمريكية

في الاحتفال بذكرى مرور مائتي عام

بقلم
بيتر كاوس

معد الكتاب ، والاستاذ بكلية هانتر ، والمدرسة العليا
بجامعة سيتي بنيويورك ورئيس لجنة الاتحاد الدولي ، ورابطة
الفلسفة الأمريكية ، والتي أشرف من خلالها على الاعداد لعقد
مجمع الفلسفة ، بمناسبة الاحتفال بمرور مائتي عام .

تخرج من جامعة لندن ، وجامعة يال .

أحدث ما نشر له عن سارتر ، ضمن سلسلة «حجج الفلسفة»

قد يبدو أن الاحتفال بالاحداث الهامة يجب أن يقع في مجتمع كل ٣٦ عاما بدلا من مائة • وهذا النظام العددي ، عندنا ، أقل فاعلية في أثره من رصد أحداث التاريخ التي دعت ونستون تشرشل الى ما اعتاد أن يطلقه على ثورتنا أنها ثورة الوجهاء الانجليز ضد الملك الالماني والتي انتهت بظهور الولايات المتحدة الامريكية • وبينما كان التوقيع على وثيقة الاستقلال في فلادافيا ، اعلنا لمولد أمة جديدة ، فانه ينطوي على دلالة فلسفية عميقة فقد كان لهذه الدلالة مغزاها لا من حيث تاريخها قطعا وانما من حيث أثرها في الحركة الاصلاحية والدستورية (كاعلان الاستقلال والضمانات الدستورية وغيرها) واستقرار الوضع الجديد (الثورة الجمهورية) أكثر منه بالنسبة لتفصيلات الاحداث الجارية •

بيد أنهم - وكما لا بد أن نلاحظ - انتهزوا بحق فرصة حلول عام ١٩٧٦ ليحتفلوا بالذكرى المائتين لوفاة دافيد هيوم ، الا أنهم ووجهوا بالاعتذار عن تمويل الحكومة لمثل هذا الاحتفال ، مع ما لوحظ من نفاد صبر الولايات الثلاثة عشر ، آراء الضرائب الثقيلة والسياسات القمعية ، لنظام رقابي ، وغير متعاطف • وفي نفس الوقت ، كان ثمة وجهة نظر شعبية ، خاصة « على نحو ما » بالنظرة الفلسفية للثورة الامريكية ، والتي تعبر عن مضمون عملي للفكر العقلاني لحركة التنوير التي عاصرت ظهور الفلسفة التجريبية الجامدة عند لوك • كما صاحب هذا الرأي رأي شعبي آخر بأن ثمة ما يتعلق بالتراث الفلسفي الامريكي ، والفلسفة البراجماتية (١) بصفة خاصة •

(١) المترجم : الفلسفة البراجماتية ، تمثل لقمة ما بلعه التطور الفلسفي في أمريكا • وتبحث هذه الفلسفة في أساسها في الحقيقة في جانبها العقلي والعملي وتركز منهجها في البحث الجدلي على المعاني باعتبارها جوهر كل الحقائق المادية والمعنوية •

وقد قوبلت هذه الآراء على بساطتها ، بشيء مما تقتضيه من تلقائية الترحيب على أى نوع كان ، باعتبار أن الثورة ، اذا كانت فيما يبدو تدين بالتأكيد ، الى العمل السياسي بصورة أقل مما دانت به الاحداث التاريخية ، فلا شك تدين للفلسفة السياسية بصورة أكبر ، كما وأن للفلسفة البراجماتية اذا كانت تدين لاوروبا بصورة أقل ، مما تدين به المدارس الفلسفية الاخرى فهي تدين حتما لامريكا بصورة أكبر .

ذلك أن الاصرار على التساؤل حول علاقة الفلسفة من ناحية ، بالتجربة الامريكية من ناحية أخرى قد يكون له ما يبرره ، فيما يبدو أنه يفرض نفسه على مناقشات المؤتمر ، خاصة اذا ما استحوذ الجانب الامريكى من المسألة على الاهتمام الكافي به . ولهذا لا يجدر بنا أن ننظر الى عقد المجمع للفلسفة ، على أنه مجرد احتفال بالانجازات التى حققها الفلاسفة الامريكيون في هذا المجال - وهو فعلا كذلك - دون أن ننظر من خلاله الى أمريكا في الفكر المعاصر ، وأن نطرح السؤال حول المكانة التى يحتلها فلاسفتها في الاطار القومى ، أو الاقليمى .

وما تزال فكرة « العالم الجديد » فكرة جذابة واقتراان نشأته في مطلع قرن جديد ، يبعث الآمال وقت كانت أسباب الامل تبدو وكأنها تتضاءل شيئاً ، فشيئاً . حيث كان لظهور أمريكا ، ما يبعث على الاثارة التى تصاحب الاكتشافات الجديدة عادة . . . وما استتبع ذلك من انتشار البلاغة المجازية في التعبير خلال القرنين ١٧ ، ١٨ بكل أشكالها الجديدة ، وهو ما تدل عليه الانشودة التى انتشرت على كل لسان للشاعر « دون » يغازل بها حبيبته « أوه يا أمريكى . . يا أرضي الجديدة التى وجدتتها » .

وعلى الرغم من الحقيقة التى تقول بأن الولايات المتحدة تعتبر الان واحدة من دول العالم القديم ذات السياسة المستقرة أكثر منها كدولة من دول العالم الحديث ، فقد حرصت على

الاحتفاظ بانفتاحها على المستقبل ، على النحو الذى تميزت به منذ بداية نشأتها •

وكانت أمريكا في القرن الـ ١٧ تبدو في نظر فلاسفة أوروبا ، قفرا لا غناء فيه حتى وان بدا ارتيادها ، لكشف مصادر الثروة الطبيعية فيها أمرا ممكنا ، فانها مع ذلك خلت من أية خلفية تاريخية ، فهي في رأى هوبس ، مجرد قبضة قوية ليد الطبيعة على أرضها (١) ، بينما يراها لوك أندوذا للارض الخصبة التى لا حدود لسخائها ، مع انتشار الملكيات فيها « وعلى ذلك فان العالم كله كان في البداية هو أمريكا » • ثم يضيف : « لا يوجد شيء يعرف أكثر مما هو الآن في أى مكان من هذه البلاد غير النفوذ » (٢) •

(ولو أن المجال لا يتسع في هذه العجالة ، نشير تفصيلا الى ما حدث للثروات الطبيعية مع تدفق الاموال ، وهو موضوع آخر يحتاج الى رؤية فلسفية ، الا أنه يعتبر جزء من التاريخ الأمريكى ، كما لا بد وأن نلاحظ في هذه الرؤية العارضة ، مدى الثقة الكبيرة التى منحها الأمريكيون لقاداتهم من المؤسسين ، من عدم انخراط الانظمة الأمريكية ، وتأثرها بالمال ، الى حد أن ماديسون في حديث أدلى به لصحيفة « الفيدراليست » عن خطر تعرض أعضاء البيت الابيض ، لشراء أصواتهم لحساب الرئيس أو لحساب أعضاء مجلس الشيوخ ، صرح بقوله بصدد هؤلاء « ان الثروات الخاصة التى يمتلكها كل مواطن من المواطنين الأمريكين ، لا يمكن أن تكون مشدرا لآى خطر » (٣)

لم تكن المسألة إذن تتعلق بشيء اسمه الفلسفة الأمريكية ... وهل تنبت الارض فلسفة ؟ • وهل يمكن أن تكون الفلسفة وطنية ؟ • ثم تظل مع ذلك فلسفة ؟ • وإنما كان تركيز الاهتمام لدى الجميع ، ينصب على « الفلسفة في حياة أمة » ليستبين في

الحال انه ليس أولى بارتباط فلسفة من الفلسفات بحياة أمة من الأمم ، من ارتباط الفلسفة بحياة الأمة الأمريكية .
على أنه لا مفر لدينا من النظر الى الموضوع باعتباره - في أغلبه - أمرا يمس الفلسفة الأمريكية ، التي يفترض أنها حققت وجودها ...

ولو سئل أفلاطون أن يعلق على الخواص التي تميزت بها الفلسفة الاغريقية ، لوجد في السؤال تعقيدا لا مبرر له ، ثم انه كان متمرسا بأنواع مختلفة من الاساليب واللغات الاقليمية .
وقد اعتاد الفلاسفة الزائرون ، والسفسطائيون أن يشيروا الى كتاباته تحت أسماء مدنهم الوطنية - مثل قوله جورجياس من ليونتيوم . وهيبياس من اليس - وفي محاوراته العديدة ، نعلم باللاحم المحلية الفريدة ، ومنها الملحمة المشهورة لاسيد يمونيان حيث يجرى وصف الفلسفة في الـ «بروتاجوراس» وفي الـ «تيتيتوس» حيث يقال أن أهالي مدينة أفسوس ، حين كانوا يتبعون رجل دولتهم هيرقل أرادوا أن يبقوا كل شيء بما في ذلك الحجة الفلسفية في حالة غير موثوق بها ، ومعرضة للضياع . وهناك آثار ثقافية أكبر مثل هذه ، ولكن دلالتها الفلسفية أقل وضوحا (ومع ذلك فهي جديرة بالاعتبار) : فأهالي مدينة بيوتان ، أقروا بالحب الغير الطبيعي بينما سيق القرطاجانيون ، الى تجرع السم .

والسؤال الآن : هل توجد دلالات مقارنة في الثقافة الأمريكية ، أو عرف ثابت ، يمكن أن يكون له خاصية مشابهة في هذا المجال ؟
.. ويكون له أهميته في فهم الفلسفة الأمريكية ؟

ربما كان نموذج مدينة مثل أفسوس ، أو اسبرطه أوقع من النموذج الاغريقي .. ، وربما يتفق بصورة أفضل مع مدينة مثل سانت لويس ، أو ميسوري أو كمبريدج ، أو مساشوستس عنه لذي أمريكا .

ومن المؤكد أن أنصار هيجل الذين وجدوا صحيفة «سبيكولاتيف

للفلسفة « في سانت لويس عام ١٨٦٧ ، وقد تصدرها شعار يقول
 أن « الفلسفة لاتستطيع أن تصنع خبزا ولكنها تستطيع أن
 تعرفنا بالله ، وبالحرية ، وبالخلود » ذهبوا مذهباً مخالفاً تماماً
 لمذهب الفلاسفة البراجمانيين في السنوات المشهودة لمؤسسة
 هارفارد للفلسفة وفروعها الاقليمية . بل ان الاعمال الكبرى التي
 يمكن أن يطلق عليها التراث الكلاسيكي للفلسفة الامريكية
 - والتي أرساها فلاسفة مثل بيرس وجيمس ورويس وسنتايانا
 وديوى - لم تأخذ اتجاهها واحداً لتيارات متلاحمة ، أو لمذهب
 موحد ، وهو أمر يجب توقعه في دولة عرف عنها مدى افتخارها
 بهذا « التجمع » ، للوافدين لها وتقبلها لكل الافكار وان كان
 كان التجمع ، بغض النظر عن مزاياه لا يعدو أن يكون جانباً
 جزئياً من الخواص التي تميزت بها الفلسفة الامريكية، وأعتقد
 أن ثمة عنصر آخر جدير بالاعتبار ، تقوم عليه مزية أخرى
 مختلفة اختصت بها الفلسفة الامريكية ، وهي مزية أكبر قدراً
 وتتمثل في البحث لحياة أمة تشق طريقها الى دائرة الضوء ..

وفي ملاحظة للمؤرخ العلمى جورج سارتون ، والذي اعتاد
 أن يقارن نيويورك بالاسكندرية ، مقياساً على أن البحر الابيض
 المتوسط ، ينفوس العالم القديم بين أثينا والاسكندرية حيث
 قامت صناعة السفن والملاحة ، وأنه يشبه في هذا الصدد، المحيط
 الاطلنطى الذى يتوسط بين أوروبا وأمريكا .. فيقول : « ان
 غزارة الثقافة الوطنية ترجع الى عاملين ، أولهما المستوى
 التعليمى العام ، والثانى الريادة الشجاعة التى يقدم عليها
 الصفوة الصغيرة من الرواد » (٤) .

وهذا العامل الاخير هو الذى يسيطر بفاعليته المؤثرة في
 التطور التاريخى للفلسفة ، أو بمفهوم أوضح ، تاريخ المذاهب
 الفلسفية ، وفلاسفتها العظام .

أما المستوى التعليمى العام ، فيحمل دلالة المؤثرة ،

حينما لا تتعلق المشكلة بأحد المضامين المذهبية • وانما ترتبط ارتباطا وثيقا بالحياة الوطنية ، وبأنماط التفكير الذى تمثله المذاهب التى ينتمى اليها •

ومع التصور الخيالى لحركة التنوير ، فان المبادئ التى قامت عليها الولايات المتحدة ، تضمنت فاعلية التعليم ، من جهة ، وتكامل شخصية الانسان الأمريكى من جهة أخرى • ومع أنها لم تذكر صراحة فى الوثائق التأسيسية ، فان ذلك لم يقلل من شأنها ، بل على العكس ، عزز من قيمتها •

وقد كان أهم ما توخاه أفلاطون فى جمهوريته : نوعية الاشخاص الذى يفترض أن يشكل منهم شعب الجمهورية ، وحالتهم التعليمية •• ولم يكن هذا الهدف أقل أهمية - بالتأكيد - فى القرن الـ ١٨ ، واذا كان المؤسسون تجاوزوه ، ولم يشيروا اليه فى وثائقهم فذلك لفرط ثقتهم الطبيعية بأن تنظيم مثل هذه الامور يتم من خلال التفهم الواعى والعملى ، والتفتح الفكرى الذى يتميزون به ، كما أنهم افترضوا أن يتحقق تعميم التعليم، مثل تعميم الحق فى التصويت ليشمل الجميع •

وقد أعد جيفرسون ، فعلا ، مشروعا للتعليم العام فى فرجينيا ، لم يقتصر فى غايته المستهدفة على تكوين مجتمع انتخابى قيادى على التصويت فى الانتخاب فقط ، بل استهدف أيضا ، تدريب واعداد العاملين الكفاء لتولى وظائف الخدمة العامة •• وفى هذا المضمار كان يتبع - ضمنا - نصيحة أفلاطون ، حول الفيلسوف الملك والذى لا ينحصر اهتمامه الاساسى قبل أى شيء آخر فى اعداد الفلاسفة الملوك بقدر ما يهتم بأن يتحلى الملوك والامراء فى هذا العالم بروح الفلسفة وهيمنتها • (٥) ونحن نميل الى نسيانها بسبب الوصمة التى وصمت القادة النبلاء السابقين بعد قيام الثورة ، لأنها فى معظمها كانت مجرد أوصاف لمراكز مظهرية ، وقد ألغيت بمقتضى المبادئ

الجمهورية ، لا لطبيعتها المظهرية فقط ، بل لطبيعتها الوراثة كذلك . فرئيس الولايات المتحدة هو بحكم الواقع ملك ، وأمير ، وهو بالمفهوم الاغريقى أو اللاتينى لا يعدو كونه تعبيرا عن الشخص الذى يتولى المركز الاول فى الدولة) .

ولقد كان جيفرسون يجفل - وهذه طبيعته - من مجرد التفكير فى التجاوب مع آراء أفلاطون ، الى حد أنه ، فى خطاب أرسله الى آدمز ١٨١٤ كتب مشيرا الى الجمهورية يقول : « بينما كانت خواطرى غارقة فى التفكير ، فيما يجرى من التفرصات وغيرها من الهمهمات الغوغائية لهذا العمل ، طرحت ذلك كله جانبا لاسأل نفسي .. كيف يتأتى للعالم أن يستمر طويلا على تقبله لمثل هذا الهراء ؟ » (٦) .

وقد بدا أن التعويل على مدى تأثير الفلسفة على مؤسسي أمريكا ، أقل أهمية مما دعا اليه الالتفات الى المثل الذى اتخذه ، وبنوا عليه توقعاتهم ، وقد لاحظ « بايلين » أنهم اقتبسوا من السياسة التى كانت روما تطبقها ، أكثر مما أخذوا عن فلسفات الاغريق ، حيث برز الاثر الكلاسيكى فى أعمالهم « كدلالة كاشفة ، لأفكارهم وان لم تكن قاطعة » (٧) فى هذا الشأن .

ومن المؤكد أن السبب الذى برروا به موقفهم كان أقوى مما كانت تراه الدوائر السياسية الاخرى فى ذلك الوقت ، وفى هذه الدوائر ذاتها ، وأن « مستوى التعليم العام » الذى استحوذ على اهتمام صحيفة مثل « الفيديرالست » ، كجزء من كتابتها اليومية كان من شأنه أن وضع نموذجيا عاليا امام مشاركة الشعب فى السياسة ، ولا عبرة بما يقال عن الصحف المعاصرة ، فى أجزاء أخرى من العالم ، التى أعارت اهتمامها بنفس الموضوع وب نفس المستوى ، بينما ثقاعشت عنه الصحف المحلية (ومن غير المقصود ، مثلا ، أن نرى اليوم سلسلة من المقالات عن الفلسفة السياسية - تخصص صدر واجهات الصحف ، حتى ولو كانت (٢ - فلسفة)

«النيويورك تايمز» • ومع التسليم بأن الاحتمالات المتوقعة، لم تلق العناية الواجبة لوضع الحلول المناسبة ، إلا أن المستوى العام ، لم يظل دائما على ما هو عليه ، فقد كان ثمة - رغم ذلك - أشياء تهم أمريكا ، أقوى من التطلع والحماس للأفكار الجديدة والتي عبرت عن نفسها فيما وضح من الملامح الأمريكية الثابتة في مجال التعليم •

وكان التصدي ، لمثل هذه الأوضاع، يتطلب الكثير مما يجب عمله ، ازاء الافتقار الى تاريخ سابق يقتدى به ، وقد شكّل ذلك - على أى حال - عقبة في مواجهة أى تجديد ، ثم ان الوصف الموجه الذى كان يوصف به تحول الانسان الاوروبى الى شخصية أمريكية ، نسجت خيوطها المأساوية تعبيرا عن هذه الحقيقة ... ولكنه ما يلبث أن يملأ رئتيه بهوائنا ، حتى يخطط لمشروعاته ، ويبادر الى الابحار ليحقق أحلامه التى ما كان يحلم بتحقيقها في بلده ، وهناك حيث المجتمع العريض ، يستلهم الكثير من الافكار المفيدة ، والتي غالبا ما تتجسد في مشروعات ناجحة مكتملة النضج » (٨) •

وقد أتيحت في أمريكا - مع أشياء أخرى - فرص المناقشات الجدلية العفوية والتي لم تتهيب مواجهة الآراء الاكاديمية الجافة ، بل وغالبا ما كانت تؤدي الى انجازات لا تقل في قيمتها عن تلك التى تصدر عن الدارسين المتخصصين في أى مكان •

وليس أحسن مثلا لذلك ، مما كان يجرى من مساجلات بين هرانكلين الذى كان ولعه بالجدل واضحا ، وبين صديقه كيمر ، « تعودت أن أتعامل معه بطريقتى السقراطية ، وغالبا ما كنت أوجه له أسئلة تبدو في ظاهرها بعيدة عن أى موضوع مما يكون ماثلا أمامنا ، وهكذا أقوده تدريجيا ، الى الموضوع الذى أريده، ثم أدخله في دوامات متناقضة من الآراء ، الى أن يفطن أخيرا - في شيء من الطرافة - الى ما يقتضيه الحذر ، فيجاوبنى

بصعوبة على السؤال العام ١٠٠ دون أى يسألنى هو! نطه الذى
تريد أن تستخلصه من ذلك ٤ (٩) .

وكان فرائكلين أحد مؤسسي جامعة بنسلفانيا ، وكان لا بد
قبل أى شيء أن يوفر المناخ لخرية البحث وأن تنظم منهجيا ،
بينما ، تلقى سارتون مرحلته الثقافية الاولى في المعاهد النظامية .
وعلى الرغم من أن وصف الفلسفة « الاكاديمية » في بعض
الاحيان كان دافعا اكبر للتصميم على ادخال الفلسفة في حياة
أمة ، وكان لذلك أثره في أن اجتاز سارتون مرحلته الثقافية
الثانية ، وان حصل عليها متأخرا بعض الوقت ، وبهذا يستبين
مدى تأثير الفلسفة في حياة الأمة ، وحتى ان كان ثمة ما يحمل
على التهوين من هذا الاثر ، فمردود عليه بأن تعليم الفلسفة
أصبح منتشرا في الولايات المتحدة على مستوى الدراسات العليا ،
أكثر مما هو في أى بلد آخر ، حيث يتم تدريسها بالاسلوب
التقليدى ، كمنهج من مناهج البحث ، وليس كمذهب وكان من
نتيجة ذلك أنه على الاقل قد أدى الى شيء جديد مهما يكن
صغيرا ، فيما يسمى بالفلسفة الرابعة لاوين ويستر .

وعلى الرغم من بعض الهنات ، ومجافاتها لمنطق العقل
فانها تحظى بالتقدير لما تحمله من معنى «المدخل الى الفلسفة» .
ولكى نسلك سبيلنا الى مدخل لفلسفة ، ولكى نتذرع
بالاسباب التى تسوقنا الى مجالات أرحب للغوص في أعماقنا ،
فقد لا نضمن تعاطف المواطنين سياسيا ، وخلقيا ، بل قد يكون
من مساوىء ذلك بما يشبه مذاق العسل المر ، وانما نجد عزاءنا
فيما نذكره من أن سقراط احتاج لشباب أثينا ، حتى وان اتهم
بافسادهم فهؤلاء هم - بما فيهم من أصبح السادة - الذين
حفظوا لها نظامها (وها نحن اولاء ندين بالفلسفة الحديثة الى
ديكارت ، والآباء الجزويت في «لافليش» برغم المسحة الكلاسيكية
التي غلبت على طريقتهم في تعليمها) .

ذلك أن التعليم إذا كان يستهدف الشباب ، فإنهم ليسوا وحدهم المستفيدين به دائما في المقام الأول ، فكلما روعى الارتفاع بمستوى التعليم العام في الفلسفة ، فإن تعليم غيرها من المواد ، سيكون بالتبعية على نفس المستوى نتيجة للتعليم الفلسفي الأساسي .

ومن الواضح أن معظم الأعضاء الذين شاركوا في المجمع ، من الأكاديميين الأمريكيين ، وانهم لم يأتوا ، ليعرضوا كل ما تأثروا به في إطار الفكر الفلسفي ، وعلى سبيل المثال ، فإنه لم تذكر - بالكاد - أية كلمة في هذا الكتاب عن « كوين » ، أو « بنتام » ، و « دافيدسون » ، أو « كرابيك » ، فيما تقتضيه الإشارة إلى تطور الفلسفة في أمريكا .

بيد أن الكثير من هؤلاء الأعضاء ، ركز على الأعمال الكاملة « للصفوة الصغيرة من الرواد » وهذا هو السبب الذي سمحت من أجله لنفسي أن أركز على الجانب الآخر من ازدواجية « سارتون » فيما أشرت إليه من قبل .

وإذا كان البعض ، قد انتهز الفرصة التي يسرتها له هذه اللحظة التاريخية (بانعقاد المجمع) ليغطي فترة الثورة الأمريكية ، فإن القاريء ، سيجد بدور فرصة هامة لاستعراض المناقشات التي شارك فيها الثوار ، والدور الذي شاركت به الفلسفة في تأصيل المصادر التي أخذوا عنها ، والاستراتيجية التي رسموها .

إلا أن آخرين من أعضاء المجمع - ومن بينهم معظم الذين جاءوا من الخارج أثاروا أسئلة أساسية من خلال التجربة الأمريكية ، التي تشكل جزءا كاملا منها ، ومنها أسئلة حول المناهج السياسية ، وحول علاقة الفلسفة بالثقافة العالية وحول التعليم ذاته ، والأخلاق والتكنولوجيا . وكان أمل القائمين على تنظيم المؤتمر ، أن يسود الأعضاء روح الانفتاح والحيوية التي

« ممتاز بها القرن الـ ١٨ باعتبار أنه تمخض مباشرة عن نشأة
الفلسفة ليس في السياسة في أمريكا فقط ، بل في حياة الأمم
الأخرى . وقد ساد شعور عام ، بأن شيئاً من هذا - فيما يبدو -
قد تم انجازه ولو بصورة متواضعة . »



وليس المقصد من احتفالنا بالفلسفة في أمريكا ، خلال عقد
هذا المجمع ، بالذات ، أن نعبر عن الشعور العام بالمباهاة
والافتخار بالانحياز الأمريكي في الحياة ، وإنما المقصد
منه أن نتصدى لاستبيان الطريق الذي دخلت منه الفلسفة الى
بعض أنماط الحياة الأمريكية ، والطريق الذي نأمل أن يرشدنا
الى الحياة في عالم جديد ، ستكون فيه أمريكا ، وستظل على
الرغم من حداثة تاريخها « صورة - حتى وان كانت شاذة - اذا
قيست بالآمال العظيمة التي عقبتها الثورة لتحقيق غاياتها ،
وان ظلت تساهم بالتطور الحي لبعض نماذج الايديولوجيات
الجديدة . »

واذا كان لوك ، قد قال يوماً أن « العالم كله كان في البداية
أمريكا » ، فهناك كذلك - والحق يقال - هؤلاء الذين تنبأوا في
حلكة الليل ، بأن العالم سيكون بحر الامر .. أمريكا ..

وها هو ذا المد الأمريكي يفيض على العالم من خلال التدفق
الثقافي والتكنولوجي وان كان ذلك يبدو في هذا الخصوص ، ثورة
في ذاته ، وذلك لان أمريكا حققت وجودها ، عرضاً ، بخطوات
قليلة فقط ، مع بداية طريق ، سيتبعها فيه العالم ، ان عاجلاً ،
أو آجلاً في كل الاحوال ، حتى ولو لم يكن واضح الغاية بعد ، وما
يقتضيه التطور العقلاني من تغيير اتجاه .

وهذا الكتاب ليس إلا شهادة على حقيقة ، تقول بأعلى
صوت أن الفلسفة كان لها ، ويجب - كعقيدة ثابتة - أن يكون
لها دور أساسي في متابعة الطريق .

المراجع

- ١ - توماس هوبس . فى كتابه المارد ، ويقصد بها الولايات المتحدة فى بداية تكوينها - القسم الاول الفصل ١٣ ، بالنسبة للسكان المتوجهين فى عدد من الاماكن بأمريكا ، وباستثناء حكومة تتكون من عدد من العائلات ، تسود البدائية ، معتمدة على سقاء الطبيعة ، وبغير حكومة على الاطلاق ، حيث يعيشون حتى اليوم ، فى هذه الحالة الوحشية .
- ٢ - جون لوك : المعاهدة الثانية للحكومة فصل ٥ ص ٤٩
- ٣ - جيمس ماديسون : « فيديرالست » (الجريدة الاتحادية - رقم ٥٥) .
- ٤ - جورج سارتون : تاريخ العلم الهيلنستى (اليونانى) ، والثقافة ، فى القرون الثلاثة الاخيرة .
- ٥ - الجمهورية لافلاظون ص ٤٧٣ .
- ٦ - ليستر ج . كابون (ناشر) ، مراسلات آدمز / جيفرسون (جامعة شابيل هيل ، شمال كارولينا) طبعة ١٩٥٩ ص ٤٣ .
- ٧ - برنارد نايلين : الاصول الايديولوجية للثورة الامريكية (كمبردج . ماساشوستس ، طبعة بلناب بجامعة هارفارد ، طبعة ١٩٦٧) .
- ٨ - ج . هيكتور سان جون (ميشيل جيوم جان وجريفيكور) . رسائل من فلاح امريكى (لندن ١٧٨٢) مختارت فى مذكرات عن أمريكا - (شيكاغو ، ولندن الخ . دائرة المعارف البريطانية - ١٩٦٨) م / ٥٨٩ .
- ٩ - بنيامين فرانكلين : قصة حياة بنيامين فرانكلين ، كلاسيكيات هارفارد مجلد ١ (نيويورك كولير وولده ١٩٠٩) ٣٦ - ٧ .
- ١٠ - انظر على سبيل المثال مقال بعنوان « ماتت الفلسفة الامريكية » فى النيويورك تايمز ماجازين ٢٤ ابريل ١٩٦٦ ص ٣٠ .
- ١١ - اوين ليستر ، الفلسفة الرابعة ، قصة جامعة هارفارد (نيويورك . ليبينكوت ١٩٠١) .

القِسْمُ الْأَوَّلُ

الأصح — أول

بعض الفلاسفة

وإعلان الاستقلال

بقلم

أندرو ج. ريك

الاستاذ ورئيس قسم الفلسفة بجامعة تولين • قام بالتدريس في جامعة يال وجامعة فورد هام • مؤلفاً أعمالاً في الفلسفة الأمريكية ، وتاريخ الفلسفة ، والميتافيزيقا والفلسفة الاجتماعية والسياسية ،

ونشر له : الفلسفة الأمريكية الحديثة (١٩٦٤) ، الفلسفة الأمريكية الجديدة (١٩٦٨) والفلسفة الكاشفة (١٩٧٢) •

عمل رئيساً لعدد من الجمعيات الفلسفية ، وفاز بجوائز من المجلس الأمريكي للجمعيات الثقافية ، والجمعية الفلسفية الأمريكية ، وهو من الباحثين النابغين في سانت أندروز ، وزميل في مؤسسة هوارد ، وزميل زائر لمكتبة هانتجتون •

لا شك أننا كفلاسفة ، تنجذب بدافع مزاجنا الفلسفى .
نمو أية نظرية ، تلعب أيديولوجيتها ، دوراً هاماً فى التاريخ .
ولا غرو أننا فى حالة مثل الثورة الأمريكية ، نجد الأسباب
الوجيهة ، التى تحدد بنا الى الفخر بها كأمريكيين . . . وهو
ما جعلنى أصفها فى كل مكان باعتبارها القاعدة الاولى للنضال
الايديولوجى ، أو بمعنى آخر ، باعتبارها - على الأقل - صراعاً ،
بين مناضلين ، يدركون قيمة آرائهم ، ولو عبروا عنها بلغة
البنادق (١) .

وقد تكونت مجموعة كبيرة من الآراء ، خلال الصراع الذى
استمر من أجل الاستقلال ، وتبلورت فى عقيدة متكاملة عن
القانون الطبيعى ، والحقوق الطبيعية ، وعرفها الناس
وطبقوها .

وهذه الآراء نبعت أصلاً من عقول فلاسفة .
ففى القرن الـ ١٨ ، عصر العقل ، والثورة ، حلت فلسفة
التنوير ، محل الدين ، لا من حيث الفهم العلمى للطبيعة فحسب ،
بل وكذلك ، من حيث ما تحقق كشفه من المبادئ الطبيعية ،
التي انتشرت الدعوة الى تطبيقها فى كل من مجالى الاخلاق ،
والسياسة .

والواقع أن آراء المفكرين من أنصار القانون الطبيعى
الحديث ، والذين ظلوا - بدورهم - أمناء على التراث الكلاسيكى ،
والذى كان شيشيرون أول من أرسى قواعده . . . هذه الآراء هى
التي أرسى بدورها الخلفية الفلسفية للثورة الأمريكية .

ففى القرن ١٨ ، كان الاطار الغالب ، يتميز بالصبغة
السياسية ، بينما وضع أن الأحداث التى تمخضت عنها الثورة
الأمريكية ، ترجع تاريخها فى المقام الاول الى مختلف الكتابات
المتعارضة حول ذلك المفهوم ، وما كان يرسل من الخطابات الى
الصحف تأييداً لها ، (والى جمعت ونشرت فى كتب بعد ذلك)

فضلا عن الصحف اليومية ، ووثائق أعمال اللجان ، والاجتماعات
والمؤتمرات ، والكتب ٠٠٠ والتي تشكل في مجموعها الخط الفلسفي
الثاني للقاعدة التي انطلقت منها الثورة الامريكية .

وقد انطلقت الآراء الفلسفية الموزونة ، من حصول هذه
الكتابات ، لكي تأخذ طريقها الى البحث والتطبيق ، ولكي تحقق
غايتها العملية المستهدفة لا من خلال الشروح الكبرى للفلسفات
القديمة فقط ، بل وفي ضوء التأصيل الذاتي للأفكار أو الآراء
الجديدة .

ولم يكن القائمون بصياغة هذه الآراء ، بعيدين عن الفلسفة
بل ونهالها ، ما كشفت أساليبهم في التبرير والاسناد واقامة
الحجة - وان اتسمت بالانفعال - عن معلومات قيمة في الفلسفة ،
كما كشفت عن مهارة فائقة في الجدل ، والمحاورة المنطقية .

ولهذا فان جون آدمز ، بعد أن تفهم الآثار التي نشأت من
تطبيق قانون المطبوعات على التعليم العام صرح سنة ١٧٦٥
في كلمة له في « القانون الكنسي والاتحادى » نشرت أولا في
« بوسطون جازيت » قال فيه أن « أى مواطن أمريكى لا يقرأ
ولا يكتب يعتبر كظاهرة نادرة ، كاليهودى ، أو الرومى الكاثوليكى ،
أى أنه نادر ندرة وجود الشباب أو الزلزان ، وقد لوحظ أننا
جميعا ، اما محامون أو رجال دين ، أو سياسيون ، أو فلاسفة » (٢)

وقد امتلأت الكتيبات التي تناولت منشورات الثورة
الامريكية بحشد من البيانات عن الكتاب والفلاسفة ، وأسماءهم ،
واشارات عنهم ، من أمثال باكون ، هوكر ، وماكيافيللى ،
وهويش ، لوك ، فيلمار ، هارينجتسون ، بولينج بروك ،
وبوفندورف ، جروبسيوس ، هودلى ، هاتشيسون ، لوريم
كاميس ، ريد ، باتى ، هيوم ، مونتسكيو ، روسو ، بورلاماكوى ،
بوفاتل ، فولتير ، بيكاريا ، دومات ، وذلك بالإضافة الى أسماء
المؤلفين القدماء مثل شيشيرون ، أرسطو ، وبقية القائمة الخ .

كما وقد أسهم ، واضعوا الصياغة ، سواء من المحامين ،
أو عن الوطنيين ، في فلسفة التنوير ، للقانون الطبيعي ، والحقوق
الطبيعية ، وها هو المؤرخ برنارد بايلين الاستاذ بجامعة هارفارد
يلاحظ بحق أن « الكتاب من سكان المستعمرات تحيزوا ضد
التنوير العقلاني - ومنهم في البداية ، هويس ، فيلمار ،
سيثورب ، مانديفيل ، مانوارينج ، واختلفوا سواء مع رجال
القانون ، أو مع الوطنيين ، بينما كان معظم الذين لم يختلفوا
مطلقا حتى عام ١٧٧١ ، هم لوك ، مونتيسكيو ، فاتيل ، بيكاريا ،
وبورلاماكو ، فولتير ، روسو » (٣) .

بل لقد وضع من منشورات القيادات التي أسهمت في
الثورة ، (جيمس أوتيس ، جون دكنسون ، دانيال دولاني ،
ريتشارد بلاند ، جوزيا كوينسي ، جيمس ويلسون ، جون آدمز ،
توماس جيفرسون ، ألكسندر هاميلتون) مدى تأثيرهم ، خلال
تتابع الأحداث التي انتهت بالاستقلال ، بما اشتهر معظم
الفلاسفة المعاصرون في كتاباتهم عن القانون الطبيعي والحقوق
الطبيعية ، مثل : هيجوجروسيوس ، صمويل يوفندوف ، جون
لوك ، جان جاك ، بورلاماكو (٤) .

أما الانقسام الذي وقع بين الوطنيين ، وبين رجال القانون ،
فيرجع الى الاختلاف المصيري حول تفسير القانون الطبيعي ،
والحقوق الطبيعية ، بالنسبة للوضع الأمريكي ، (٥) وذلك على
الرغم من أن كلا الفريقين ، وافق على ثمة مبادئ طبيعية عامة ،
يقبلها المنطق والعقل ، وتتضمنها المشاعر الحسية ، والخلقية ،
تحكم نظام الحياة العملية ، ثلما تحكم قوانين الطبيعة ، التي
تحدث عنها نيوتن ، النظام الكوني .

فبينما يرى رجال القانون ، في الدستور البريطاني ،
تجسيدا حيا ، للقانون الطبيعي حين ركز السيادة العليا في يد
البرلمان ، بمجلسية العموم ، واللوردات .. يرى الوطنيون ..

أن النظام البريطاني الامبريالي ، نظام ناقص ، لانه ينكر عليهم الحق في اختيار من يمثلهم في البرلمان . ونظراً لأنهم لم يجدوا القدوة التي يفشدونها لدى الفلاسفة الذين يقسمون لهم ، فقد تصدوا ، لوضع الحل لمشكلتهم بالصورة التي تناسبهم ، فاقترحوا نظاما سياسيا ، سبقوا به فكرة « الكومنولث » ، ولكنهم فشلوا في اقناع الملك به ، فقرروا - مرغمين - أن يعلنوا استقلالهم .

وكان من أبرز الشخصيات الانجليزية التي ساندت الجانب الامريكي اثنان ممن خلفوا « لوك » في نظريته التجريبية ، ومذهبه في الحرية السياسية ، هما : ريتشارد برابس « ١٧٢٣ - ١٧٩١ » وجوزيف بريستلي « ١٧٣٣ - ١٨٠٤ » .
وكان بريستلي ، أول من أطلق النار ..

فهو بالاضافة الى أنه عالم ، وفيلسوف ، وفقيه ، كان سياسيا راديكاليا ، متعاطفا مع الوطنيين الامريكيين ، قبل وأثناء الثورة الامريكية ، وقد اضطر بسبب كتاباته عن الثورة الفرنسية ، وما لقيه من عنف في برمنجهام ، أن يهرب الى أمريكا ، ويقيم بها ، وهناك ربطت بينه وبين توماس جيفرسون ، صداقة شخصية .

وفي أوائل ١٧٦٩ ، نشر مقالا بعنوان الحرية الآن ، انضم فيه الى تأييد الجانب الامريكي ، وربما كان متأثرا في ذلك بانضمامه الى بنيامين فرانكلين .

وقبل ذلك بسنة ، أي في ١٧٦٨ كان قد نشر مقالا عن المبادئ الاولى في تكوين الحكومة ، عرض فيه الفلسفة السياسية العامة ، وأدان به البريطانيون تأييدا لحركة النضال الامريكي وحين أعاد نشره سنة ١٧٧١ ، أعلن « أنه لابد وأنه قد حدث اهمال جسيم لمبادئ الحرية الاساسية ، فليس بأسوأ من أن نرى الحكومة تعرض في أول خطة لها أمام البرلمان

البريطاني فرض الضرائب على السكان في أمريكا « (٦) » .

وأوضح أن بريستلي الذي تأثر في مقاله ذاك بأراء روسو ، أكثر مما تأثر فيه بآثار لوك ، قد ركز على الحقوق الطبيعية التي طغت لديه على القانون الطبيعي ، وأفصح فيما ورد بصلب المقال عن شدة اهتمامه الغالب بطبيعة الحرية وأنواعها .

وذلك أن المبادئ الأولية للحكومة ، عند بريستلي ، تقوم على أساس تحقيق المنفعة ومع التسليم بالنظرية القائلة بأن الناس يتمتعون في الأصل ، بملكات فردية ، متفرقة بطبيعتها ، وأن « الاهتمام بتجميعها من حيث الهدف » يؤدي الى تكوين مجتمع . . . وبالتالي الى حكومة . . . وهنا يصف بريستلي الحكومة بأنها « أداة عظيمة في يد العناية الالهية » التي تساعد على « تقدم الاجناس البشرية نحو الشمال » (٢ - ٣) ونراه ، وهو يتناول الجانب الواقعي في التقدم المنشود ، يؤكد بأنه « مهما كانت البداية التي نشأ منها العالم ، فان النهاية ستكون مجيدة وسعيدة ، على نحو ما تتخيله تصوراتنا » (٥) وفي صدد تقريره لاهمية تكوين الحكومات يشيد بمبدأ المنفعة ، على أعلى مستوى لها ، بنفس العبارات التي اشتهر بها جيرمي بنتام . تمجيدا لها ، حين قال « ان الخير والسعادة ، للمواطنين في الدولة . أي للغالبية منهم ، يتوفران بما يتوفر لهم من المثل العليا » والتي يجب أن يتقرر على أساسها نهائيا كل ما سيتعلق بهذه الدولة « (ص ١٣) » .

ويذهب بريستلي ، بصدد التمييز بين أنواع الحرية ، الى تعريف الحرية السياسية بأنها تتركز على « الحق الذي يحرص عليه المواطنون ، لتولى الوظائف العامة ، أو على الأقل أن يكون لهم صوت في تعيين هؤلاء الذين يتولونها » .

ويعرف الحرية المدنية بأنها « حق المواطنين في التصرف ، الذي يحرصون على ممارسته دون تدخل من رجال الإدارة » (ص ٩٠٠ بالحروف الايطالية) .

ومنه أن تدرج من ذلك الى القول بأن « خير البشرية ، يقتضي تأسيس دولة يتوفر لها أكبر قدر من الحرية السياسية » .
 راح يدافع عن الدستور البريطاني المختلط الذي ينص على توارث العرش ، وألقاب اللوردات ، مع قيام مجلس عموم منتخب . ولكنه ، دعا - محبذا - الى أن يكون رجال السلطة بما فيهم الملوك ، والنبل ، خداما للشعب وبالتالي « مسئولين أمامه عن أي إهمال في مناصبهم المختلفة » (ص ٢٣) ، ولذلك أصر ، على أن للشعب الحق - دون أي مساس - في معاقبة الملك ، بل وفي عزله .

ومع ذلك لم يحبذ بريستلي ، أن يمارس الشعب حقه هذا ، بطريق الثورة ، ذلك أن ثمة صعوبات عديدة تحول دون استعمال القوة المسلحة ، لتقويم أخطاء السلطة ، الى الحد الذي « لا يمنع ان لم يدع بشدة » الى اعلان الشعب لمعارضته العدائية للحكومة . ويستطرد بريستلي قائلا : « انه ينذر أن يكون لدى الشعب في مجموعه ، من الشكوى التي تدفع به الى هذا الطريق ، ما لم يكن لديه من الاسباب ، التي تجعله - حين يفكر في ذلك - يستشعر عدم الاقتناع بحكومته ، وما يحتمل أن يتعرض له من ضرر » .

وبهذا المعيار ، يرى أن ثورة الانجليز ضد ملكهم شارل الاول ، وجيمس الثاني ، ومحاكمة الاول وإعدامه ، كانت عادلة . وفي الرد على الاعتراض ، بعدم جواز عزل الملك ، أو معاقبته ، ما لم يكن هناك قانون سابق وبأنه حتى لو وجد سيكون قانونا غير شرعي ، يستند بريستلي الى المبادئ الطبيعية ، وأهداف المجتمع ، والتي تعلو على أية قوانين أخرى . أيا كانت (ص ٣٧) ذلك أن الملك أو الرئيس الذي يخالف قوانين بلده يكون أسوأ حكما من المحتل الاجنبي .
 هكذا يرى بريستلي الطريق الى مكافحة أبشع الجرائم ،

ويشجع على مقاومتها بالعزل ، وبالعقاب « وعلى ذلك ففي هذه الحالة يتعين - بالنظر الى طبيعتها الاجرامية المروعة - أن تغلب سلامة الشعب ومصالحته العليا باعتبارها ، هي القانون الاعنى والذي يجب أن يسود حيثما يتطلب ذلك تحقيق الخير للجميع » (ص ٢٨) .

ويستطرد قائلاً له : « ليس أصدق من الحكمة التي تقتضي أن تلتزم كل حكومة بالمبدأ الذي شكلت على أساسه ، على المستوى الجمهوري ، ومن ثم فإن كل مواطن يجب أن يكون واعياً بحقوقه الطبيعية ، وادراكه لاهمية أن يعتبر نفسه متساوية تماماً مع أي مواطن آخر أياً كان مركزه » (٤٠ - ٤١) .

ذلك أن الناس يفوضون بسلطاتهم مشرعين ، ونواباً عنهم ، ليكونوا مسئولين أمامهم عن ذلك التفويض ، « فلا يفترض من أحد » على حد قوله « أن ينزل عن حرية الطبيعية الا بشروط » .

أما عن الحرية المدنية ، فهي ترتفع في رأي بريستلي ، بما يتحقق من الخير العام ، ويفسر ذلك بقوله أنه « طالما أن تحقيق السعادة للمجتمع بأسره ، هو انشاية النهائية للحكومة » . فان أية مطالب فردية خاصة ، تتعارض مع الخير العام » . مرفوضة ومستبعدة اطلاقاً (٥٧) .

وقد كتب في ذلك يقول : « ان الفكرة الصحيحة للملكية ، أو أي حق من أي نوع كان يفشأ على أساس مراعاة الخير العام للمجتمع ، الذي يوفر الحماية لممارسة هذا الحق » . فليس ثمة انسان يملك الحق لذاته ، الا في اطار قواعد عامة تستهدف ضمن أهدافها ، الخير للجميع » (ص ٤١) ولا شك أن تفهم الصعوبة الحقيقية في تحديد هذه القواعد في النطاق الذي تمارس فيه الحكومة أو الحاكم سلطاته ، تؤدي في النهاية الى تحقيق الخير العام » (ص ٥٧) ، ويقترح بريستلي ، تحديد هذا

النطاق ، بما يوفر الحرية المدنية قسما تتحقق من خلاله التوافقية
بينها ، وبين الخير العام على النحو الذى عرفناه .

ثم كتب يقول أيضا : « لسنا على قدر من الدراية نستطيع
بها أن نحدد ما يجب من أولويات في مسائل الحكم ، ذلك أن
التجارب وحدها هى القادرة على تحديد المدى الذى يمكن أن
تبلغه السلطة التشريعية ، ويبدو أنه لا بد أيضا من أن يتوافر
العدد الكافي من هذه التجارب ، بما يحدو السلطة المدنية ، أن
تتذرع بالحكمة ، لكى تخلف قبضتها قدر المستطاع » (ص ٥٨) .

* * *

أما عن رأى الفيلسوف الاخلاقى ريتشارد برايس (١٧٩٣-
١٧٩١) والذى بنى نظريته الاصلية على أساس الآراء المعد له
للفيلسوف لوك عن المعرفة ، كما كان لكتابات من الاثر الفعال
على أوسع نطاق ما تناول بها المشاكل السياسية ، والاقتصادية
المعاصرة ، فيما نشره في نفس موضوع المبادئ العامة للحرية ،
والحكم من « ملاحظات على طبيعة الحرية المدنية » (لندن
١٧٧٦) (٧) وما تبعها من « ملاحظات اضافية على طبيعة وقيمة
الحرية المدنية » (لندن ١٧٧٧) .

وقد تعرض برايس في أجزاء كثيرة من كتاباته تلك ،
بتحليل السياسة البريطانية ، آراء أمريكا ، ومهاجرتها .

والواقع أن برايس سلك طريقه من خلال آراء يريستلى ،
الذى كان يتميز في آرائه المادية والتقريرية والتي حاول فيها
أن يفند آراء برايس فيما ذهب اليه - هذا الاخير - من تأصيل
لجميع أنواع الحريات على أساس ميتافيزقى ، الى الحد الذى
أطلق عليها « الحرية الميتافيزيقية » وعرفها « بالمبدأ القلائى ،
أو الذاتى ، الذى يجعل منا مفوضين عنه ، أو يصدر لنا الاوامر
السيطرة على تصرفاتنا ، مما يجعلها صادرة منا نحن ،
لا صادرة عن سبب أجنبى » (ص ٣) .

وعلى هذا الاساس ، يرى برايس ، أن ثمة أنواع أخرى
متميزة للحرية ، الاخلاقية ، والحرية المدنية ، تتطلب
منهما ، اهتماما خاصا .

ويعرف برايس الحرية الاخلاقية بأنها « القدرة في كل
الظروف على أن نتمثل ادراكنا بالصواب والخطأ ، أو ادراكنا
لها يتوافق من تصرفاتنا مع ما ينعكس علينا ومع المبادئ
الاخلاقية ، دون أن نتصادم مع أية مبادئ أخرى مضادة » .

أما الحرية المدنية فيعرفها بأنها « سلطة المجتمع المدني
أو الدولة في حكم نفسها بمطلق ارادتها وفقا لتقديراتنا ، أو
بالقوانين التي تصدرها نحن ، دون أن نكون خاضعين لاية ارادة
أجنبية ، أو لاية قيود تفرضها ارادة أو سلطة خارجية »
فيعرفها بصورة أكثر سخاء من بريسلي ، بما يجعلها
تتفرع في رأيه الى نماذج ثلاثة أخرى للحرية ، هي ،

* حرية المواطن ، وحرية الحكومة ، وحرية المجتمع .

* والمواطن يكون حرا عندما تتوفر نقدرته السيطرة
على سلوكه ، وأن يؤمن ، في امتلاكه الهادى لحياته ، ولشخصه ،
وباله ، ولاسمه وسمعته ، وذلك بأن يكون هو المشرع لنفسه .

* والحكومة تكون حرة ، عندما تشكل بطريقة تتوفر لها
بها القدرة على أن تحقق هذه الضمانات .

* أما حرية المجتمع ، أو الامة ، فهي بين الامم الاخرى
مثلها مثل حرية المواطن بين مواطنيه .

ولذلك .. فان الحرية ليست هي تلك التي تجعل من المواطنين ،
أو من المجتمع أحرارا فحسب ، وانما هي أيضا ، الضمانات التي
تؤمنهم عليها ، ذلك التأمين الذي لا يتوفر ، الا بقيام حكومة
حرة ، تأخذ مكانها بحيث لا تستطيع قوة أن تنحيا عنه

وقد ساق ريتشارد برايس ، فيما ساقه من حجج تأييدا

الثورة الأمريكية ، حكمة صاغها متأثرا - كعادته - بإيمانويل كانط . وهذه الحكمة تقول أن سيادة الجنس البشرى تتركز على الاخلاق ، وكذلك في أى نظام سياسي يقوم على أسس أخلاقية « ففى كل دولة حرة ، يعتبر كل مواطن فيها مشرعا لنفسه » (١ ص ٦) .

وعندما تكون الدولة من الاتساع ، بما لا يمكن معه تحقيق مشاركة كل فرد في صنع القوانين وتنفيذها ، فإن الحرية - في هذه الحالة - لا تخدم الا عن طريق نظام نيابى ، يباشر فيه صنع القوانين ، والمشرعون ، سلطاتهم بناء على تفويض من المواطنين فوضوهم به على أساس الثقة بهم .

وازاء عدم الاستفادة بآراء كانط الاخيرة ، فقد حدد ، برايس ، موقفه بما رجع به الى آراء مفكرى القرنين السابع عشر والثامن عشر : لوك ، مولينكس ، هتشسون ، هيوم ، وروسو ، منتسكيو ، فطبق فلسفاتهم على الثورة الأمريكية المتعاطمة .. وكانت لها مواقف مضيئة ..

ذلك أن الخط الاساسي ، فيما ساقه سكان المستعمرات من الحجج ، خلال أزمة قانون المطبوعات ، والتي أيدها برايس خلال كتاباته المؤيدة للأمريكيين ، كان يستند أساسا على مبادئ حزب « الهويج » والمستمدة بدورها من مبادئ لوك ، والتي تلخص في أن حق الملكية ، يتعارض مع الطريقة التى يتم بها فرض الضرائب بدون موافقتهم ، أو موافقة من ينوب عنهم بطريق التمثيل النيابى ، وإلا لما استطاع أحد أن يمتلك شيئا لنفسه .

ذلك أن الخط الاساسي ، فيما ساقه سكان المستعمرات من

الحجج ، خلال أزمة قانون المطبوعات ، والتي أيدها برايس خلال كتاباته المؤيدة للأمريكيين ، كان يستند أساسا على مبادئ حزب «الهويج» والمستمدة بدورها من مبادئ لوك ، والتي تتلخص في أن حق الملكية ، يتعارض مع الطريقة التي يتم بها فرض الضرائب بدون موافقتهم ، أو موافقة من ينوب عنهم بطريق التمثيل النيابي ، والا لما استطاع أحد أن يمتلك شيئا لنفسه .

وطالما أن سكان المستعمرات الأمريكية ، لم يكونوا في القرن الـ ١٨ (وبسبب الظروف الجغرافية) ممثلين في البرلمان ، فما كان يجوز لهذا البرلمان أن يفرض عليهم أية ضرائب .

وقد عممت هذه الشكوى خلال مراحل الثورة ، وتكررت الى أن تبلورت في نظرية تقول أن ليس للبرلمان أية سلطة على المستعمرات ، وان خضوعها لقوانين لم توافق عليها ، أو يشترك في صنعها أحد من السكان ، هو ، والعبودية سواء بسواء .

وهنا يشير برايس الى تعليقات العضو الايرلندي في البرلمان البروتستانتى وعالم الرياضة ، وليام مولينكس ، والذي كان دائم التراسل مع جون لوك ، في مقال له حول خضوع ايرلندا لقوانين البرلمان في انجلترا (دبلن ١٦٩٨) حيث خلط مولينكس بين الاعتبارات التاريخية ، والقانونية ، وبين مبادئ لوك في فلسفته السياسية ، ليبرر رفضه لسلطة البرلمان الانجليزى على ايرلندا ، بحجج دستورية ، والتي تمسك بها الوطنيون الأمريكيون بعد ثلاثة أرباع قرن (٨) وذلك على الرغم من اختلاف الشبه بين حالتهم ، وحالة ايرلندا .

وكذلك استشهد برايس بأجزاء من مقال لفرانسيس هتشسون عن « نظام الفلسفة الاخلاقية » ليدل على أنه من غير

الطبيعي « المجتمع كبير يتوافر فيه كل الأسباب التي تؤهلها للاستقلال داخل اتحاد سياسي » ثم يبقى « خاضعا لإدارة ، وحكومة شعب يقطن بعيدا ، وليس لديه معرفة كافية بظروف ، واحتياجات ذلك المجتمع » والا كان « ذلك المجتمع مكرها على الخضوع لمصلحة دولة بعيدة » (٩) .

ويستطرد هتشسون فيما نقله عنه برايس قائلا : أنه « ليس من السهل أن نتصور قيام أي أساس من العدالة ، أو المساواة .. لأن الإصرار على التمسك بدعوى قديمة ، أو اتفاقات ضمنية ، لفرض السلطة المدنية على أمم بعيدة ، طمعا في إنشاء امبراطورية استعمارية كبرى ، دون مراعاة لاية اعتبارات انسانية واضحة ، كان من أهم مصادرتعاسة البشرية .

ويضيف برايس في تعليقه :

هـ في ذا القسم الذي اقتطعت منه هذه المقولة : يطرح دكتور هتشسون سؤاله عن « متى يصبح للمستعمرات الحق في الانسلاخ من سيطرة الدولة الام ؟ » ويبدو احساسه العام في هذا الشأن بأن حقها ذلك ينشأ « عندما تبلغ من الاتساع ، عددا ، وقوة ، الى الحد الذي يكفي لكي يؤهلها لتحقيق الغايات السامية في اتحاد سياسي » وان قرارا كهذا اذا صدر من رجل حكيم ، قبل أن تدخل في نزاع مع المستعمرات ، لا بد فيما أرى أن نضعه في اعتبارنا

هكذا كان اقتناع برايس الحاسم ، بأن تكوين حكومة للمستعمرات سواء مباشرة ، أو عن طريق تمثيلها ، كضرورة حتمية للحرية التي يعتقد أن الإسلام في أوروبا ، اذا ما أريد تحقيقه ، دون أن تفرض دولة سلطاتها على دولة أخرى فانه

يتطلب إنشاء اتحاد كونفيدرالى تحت حكم مجلس أوروبى ،
تمثل فيه كل الدول الأعضاء وتكون له سلطة تشريعية على
مصالحها المشتركة

وفضلا عن ذلك فقد اقترح هذا الطراز كنظام سياسى
للامبراطورية البريطانية ، أى مجلس أعلى من البرلمان البريطانى ،
ومجالس المستعمرات ، تشارك فيه عن طريق التمثيل النيابى
ولها كان الجانب الأمريكى ، يضم الوطنيين من الأهالى ،
وأعضاء حزب الهويج البريطانى ، والراديكاليين ، فقد اتفقوا
على رأى واحد ، وهو ألا تخضع المستعمرات للبرلمان . بينما
تشدد الجانب الذى يضم حزب « الثورى » ، من رجال القانون
الامريكيين والبريطانيين ، والهويج ، في موقفهم بمقوله أن أى
نظام سياسى حسن التنظيم ، يجب أن يخضع لسلطة عليا
واحدة ، وهذه السلطة في النظام البريطانى ، هى البرلمان .
وترجع هذه العقيدة السياسية التى تجعل للبرلمان السيادة
العليا والمطلقة ، الى ما كان لتعليقات السير وليام بلاكستون من
شدة التأثير في هذا المجال ، خاصة وأنه كان موضع احترام شديد
من أهالى المستعمرات ، مما جعلهم يركزون اهتمامهم على هذه
النقطة ، (كما حدث في قضية جيمس ويلسون) فرفضوا أن
يكون للبرلمان سلطة عليهم ، ولكنهم ووجهوا في نفس الوقت -
بمشكلة أخرى ، وهى البحث عن الطريقة التى تنظم تبعيتهم
لبريطانيا العظمى .

ومن قبل ، كان ريتشارد بلاند قد كتب عام ١٧٦٦ ، في وقت
معاصر لازمة قانون المطبوعات ، يقول أن أساس ارتباط أهالى
المستعمرات ، بالدولة الام ، يستند فقط الى ولائهم للتاج
البريطانى ، وهذا رأى صاغه توماس جيفرسون في مقال شهير
له ، بعنوان « خلاصة الرأى في حقوق أمريكا البريطانية »
(ويليامبورج ١٧٧٤) .

وفي هذا المقال الذى كتبه « بلغة الحقيقة » وتجنب فيه « تلك العبارات التى تتسم بالزلفى ، والتى قد توهم جلالته بأننا نسأله منحا ، لا حقوقا » وجه جيفرسون حديثه للملك باعتباره « الرئيس الاعلى لـامبراطورية البريطانية » وعرض « للشكاوى من محاولة اصفاء الصفة التشريعية من جانب واحد فى الامبراطورية على الحالات العديدة للاعتداء ، واغتصاب تلك الحقوق التى منحها الله للناس وقررها القانون لهم ، بالتساوى بينهم » (١٠) .

وقد كان للدعوة الصارخة التى أطلقها جيفرسون ، مطالبها بخضوع الملك لسيادة الشعب ، أثرها الكبير ، بعد أن وصف الملك بأنه « لا يعدو أن يكون رئيسا رسميا للشعب وأن الشعب عينه بمقتضى القوانين ، وفوضه بسلطات محدودة ، ليساعد فى إدارة الجهاز الهائل للحكم ، وتوجيهه لمصلحته ، ومن ثم يظل خاضعا لغاياته العليا » (١٢) .

وقد ذهب جيفرسون الى أبعد من ذلك ، حين ظل يوجه اللوم للملك ، والبرلمان لهدارهما حقوق الأمريكين البريطانيين ، وبما كان يثيره من انتقادات « لسلوك جلالته » حين لاحظ عليه خروجه عن الخط الذى رسمه واجبه المحدد » (١٢٩) .



وثمة دور تاريخى ، لعبه رجل انجليزى نزع مؤخرى الى أمريكا ، ليقم بها ، وهذا الرجل هو . . توماس بين ، الذى حطم الهالة الشاحبة حول الملكية . . التى أقرتها النظرية السياسية الأمريكية ١٧٧٥ ، بين المستعمرات الأمريكية ، وبريطانيا العظمى .

فى مقال له بعنوان « الوعى العام » (فيلادلفيا ١٧٧٦)

قدم أول حجة غير وافية للاستقلال الأمريكى ، ولكنها انتشرت كالنار في الهشيم بين سائر أنحاء المستعمرات .

وكمقدمة لحجته تلك في الاستقلال الأمريكى ، ناقش «بين» أولا ، أصل وماهية الحكومة بصفة عامة ، ثم عرض بالنقد الشديد للهالة المغالى فيها حول الدستور البريطانى ، ثم هاجم الملكية ، ونظام توارث العرش ، الى حد أنه لم يجد في الدستور البريطانى شيئا جديرا ، بالتمجيد ، غير مجلس العموم .

على أن هذه الفلسفة السياسية التى عرضها «بين» بشيء من الجفوة ، ولكن بقوة عبرت عن ارهاصات قديمة لثورة «البيوريتان» في انجلترا ، حيث ظلت هذه الارهاصات تتناول بين رجال الكومنولث منذ ذلك الحين الى أن قامت الثورة الأمريكية (١١) وقد انتهزها «بين» في الوقت المناسب حين كتب رسالته ، وعاب فيها على أهالى المستعمرات ، اطاعتهم للملكية قائلا : « يقول البعض ، أين هو ملك أمريكا ؟ .. وأنا أجيبكم أيها الاصدقاء .. انه يحكم من أعلى ، ولا يهدر الانسانية ، مثلما تفعل الملكية المستبدة في بريطانيا العظمى .. ففى أمريكا ، القانون هو الملك ، أما في نظم الحكم المطلقة .. فان الملك هو القانون .. وبينما يجب أن يكون القانون في الدولة الحرة ، هو الملك وليس غيره » (١٢) .

وهكذا وضح أن اعلان استقلال أمريكا ، كان محصلة للكتابات الوطنية ، التى تعبر عن فلسفة تبلورت من خلال السوابق الأوروبية ، وانطوت ضمنا على نظرية الامبراطورية البريطانية فيما أعلنته عن فلسفة عامة في الحكم ، سواء في ظل قوانين الطبيعة ، أو الشرائع السماوية التى أشارت اليها في افتتاحياتها . وقد تضمن اعلان الاستقلال ، أن الامبراطورية البريطانية ، هى - بنفس كلمات كارل بيكر - عبارة عن « اتحاد كونفيدرالى ،

حر ، بين الشقوب التي ارتضت أن تنصوي تحت راية ملك واحد ،
في تجمع اختياري ، يجوز لهاؤه في أية حالة يراها أي عضو ،
استجابة لارادة شعبه » (١٣) .

وقد وردت هذه النظرية ضمن الوثيقة الكاملة، وتصدرتها
تفصيلا في فقرتها الأولى للقائمة الطويلة التي اشتملت على
التعهدات الخاصة لجورج الثالث .

وأكثر من هذا فقد تناولتها وقتها ، مسودة الاعلان في فقرته
قبل الاخيرة ، والتي تقول : اننا نذكرهم (اخواننا البريطانيين)
لاننا حين أنشأنا عددا من الحكومات، ارتضينا (نحن الامريكيين)
أن يكون ولاؤنا ملك واحد مشترك مما يعتبر ذلك أساسا لميثاق
صداقة دائم معهم . أما الخضوع لمجلسهم النيابي ، فلم يكن
ذلك واردا في دستورنا ، وما ورد في خواطرننا مطلقا ، والتاريخ
شاهد على ذلك (١٤) .

ان اعلان الاستقلال ، ليشير - باغتياب - في فقرته الثانية
الى الفلسفة العامة للحكومة ، ويعرض للمبادئ الطبيعية في
السياسة ، التي تفصح ذاتيا - للفكر المنثور - عن نفس المبادئ
التي اعتنقها حزب « التوري » والوطنيون في القرن الـ ١٨ ، كما
أشار الاعلان الى قيمة المساواة بين البشر ، والتي خلقها الله
لهم ، والحق الطبيعي لكل فرد في الحياة ، والحرية ، والبحث عن
السعادة ، وحق الناس في أن يقرروا حكمهم بأنفسهم ، وأن
يقاوموا ، أو يثوروا ضد أي حكومة تتعدى على حقوقهم ، وأن
يشكلوا حكومة أخرى بدلا منها .

قد جاءت صياغة الاعلان متأثرة بفلسفة لوك ، الى حد أن
واضعها تعرض لاتهامه بالاعتباس عنه ، الا أن مورتون وايت ،
الذي تصدى لتفسير الفكر الفلسفي الامريكي في بحث له بعنوان

« العلم ، والشعور في أمريكا » أشار فيه الى أن جيفرسون أكد بأنه لم ينقل الحقائق الخلقية والسياسية عن طريق منطق لوك وفلسفته ، وإنما هو قد استقاها من احساسه الخاص باعتبارها تابعة من قلبه ، لا من رأسه (١٥) .

وفضلاً عن ذلك فإن جيفرسون ، اذ ينكر أنه نسخ صياغته للإعلان من أى كتاب ، أو بحث ، فإنه يؤكد أنه لم يقصد الى اختراع أفكار جديدة ، أو يعبر عن مشاعر لم تكن واضحة من قبل ، وإنما قصد أن « يضع أمام البشرية الاحساس العام بالموضوع في عبارات واضحة وقاطعة ، تدعو الى قبولها ... فلا هو قصد الى تأصيل المبادئ ، أو الاحاسيس ، ولا هو نسخ من أى كتابات خاصة أو سابقة ، وإنما قصد أن نكون صياغته تعبيراً عن الفكر الأمريكى » (١٦) .

الهوامش

- ١ - مقالنا في « الخلفية الفلسفية للثورة الامريكية » - جريدة الجنوب الغربى للفلسفة ١٩٧٤ (٧٩ - ٢٠٢) .
- ٢ - طبعة معادة في دار توماس هويس ، (المشاعر الحقيقية في أمريكا) لندن ١٧٧٦ ص (٢١) .
- ٣ - برنارد بايلين « الاصول الايديولوجية للثورة الامريكية » (كمبردج . ماساشوستس ، جامعة هارفارد ١٩٦٧ ص ٢٩)
- ٤ - بحثنا في « القانون الطبيعى في الفكر الثورى الامريكى » مجلة الميتافيزيقا (١٩٧٧ - ص ٢٨٦ - ٧١٤) .
- ٥ - في صدد الخذف الفلسفى بين الوطنيين ورجال القانون توماس هتشسون في « حوار بين مواطن أمريكى ومواطن انجليزى أوروبى » (١٧٦٨) نشرة برنارد بايلين وفي الاصل اشارات أخرى بالهامش الى بحوث أخرى .
- ٦ - جوزيف برستلى : مقال في « المبادئ الاولى للحكومة » وفي « طبيعة الحرية السياسية والمدنية والدينية » .
- ٧ - جمعت ونشرت لريتشارد برايس .
- ٨ - أنظر شارلس هوارد ماك لوين « الثورة الامريكية » ، (شرح من الوجهة الدستورية) .
- ٩ - فرانسيس هتشسون « نظام الفلسفة الاخلاقية » .
- ١٠ - جوليان ب. بويد : مذكرات توماس جيفرسون - جامعة برنستون .
- ١١ - أنظر كارولين روبنز ، الكومنولث في القرن ١٨ - كمبردج ماساشوستس جامعة هارفارد ١٩٦٦ .
- ١٢ - توماس بين « الوعى العام » طبعة كارل فان دورين كتابات توماس بين ، نيويورك المكتبة الحديثة .

- ١٣ - كارل بيكر « اعلان الاستقلال » (نيويورك ١٩٥٨) .
- ١٤ - جليان ب . بويد .
- ١٥ - مورتون هوايت « العلم والشعور في أمريكا » . (نيويورك .
صحافة جامعة أكسفورد ١٩٧٢ .
- أنظر أيضا من مؤلفاتنا « الرأس والقلب . بحث في عقل
توماس جيفرسون » كمحاضرة في معهد الفلسفة الأمريكي
بجامعة فوروهم ١٩٧٦-٩-٢٣ .
- ١٦ - كارل بيكر ، أنظر أيضا مؤلفنا « اعلان الاستقلال كتعبير
عن الفكر الأمريكي » مجلة الفلسفة العالمية ١٩٧٧ . أنظر
أيضا روبرت جينسبرج ، المعارضة البريطانية الاولى
لاعلان الاستقلال ، ودراسات عن فولتير والقرن ١٨
(١٩٧٦) .

مذهب الحرية الدينية

للأبساء المؤسسين

بقلم

نيكولاس جاير

جامعة ايداهو ، موسكو ، ايداهو

أستاذ الفلسفة المساعد بجامعة ايداهو ، وتلقى تعليمه
بجامعة ولاية أوريجون والمدرسة العليا بكليرمونت ، ونشر له في
الفلسفة الأمريكية الأخلاقية ، وفي العمل الفلسفي ، وتتضمن
فلسفة اللاهوت ، وموت الاله ، طبعة جون جوب و « فلسفة
اللاهوت لالتيرز » و « الفهم ، والدولية ، في محاضرات دراسية ،
وله تحت الطبع « وتجنشتين وصيغ الحياة » ستظهر في سلسلة
الفلسفة والعلوم الاجتماعية في مطلع ١٩٨٠ .

* * *

« لا يضيرنى أن يقول جارى أنه يوجد عشرون الها ٠٠ أو لا يوجد على الإطلاق طالما أنه لم ينشل جيبى ٠٠ ولم يكسر رجلى ٠٠ »

توماس جيفرسون (ملاحظات في فرجينيا)

« من بين رؤسائنا منذ واشنطن ، ومن جاء بعده ، لم يظهر أستاذ في الدين ، على الأقل ، فيما لا يتعدى مذهب التوحيد »

بيرد ويلسون ، وزير المعارف أكتوبر ١٨٣١

* * *

اكتنف الكثير من سوء الفهم ، واللبس ، العلاقة العقيدة الدينية ، والثورة الأمريكية . فرأى البعض أن مولد الجمهورية الأمريكية ، جاء متسقا مع العقيدة المسيحية ، مقياسا على التاريخ المسيحى ، بينما ، عارضها في الحقيقة الكثير من المسيحيين المحافظين من الوطنيين مثل جون جاي . وباتريك هنرى ، والكسندر هاملتون ، وصمويل آدمز ، وقلة معهم ، وانحاز كثيرون غيرهم الى الدعاوى البريطانية .

وبعبارة أخرى كان هناك مسيحيون متزمتون : يرون أن الثورة ، مخالفة لارادة الرب ، وقد كتب « مارك نول » في مقال له عن « أنصار حزب التورى » ومن الأقوى من الناحية الشرعية ؟ « فعرض باقتدار الى أن أنصار التورى ، لم يكونوا منحازين فقط للانجليز ، بل كانوا أيضا من الغلاة ، والمتطرفين : والكهان ، والرهبان (١) وبل كانوا يسوقون ضمن حججهم : تعاليم بولس الرسول بأن يخضعوا للمبادئ ، والسلطات ، وأن يطيعوا الرؤساء »

(١ - طرفة)

أما رجال القانون المسيحيين ، فقد استندوا بقوة الى الكتاب المقدس في رفضهم الالتزام بالمشاركة في الثورة السياسية ، والتي كانوا يرون أنها ستنتهى الى الفوضى .

أما الصور الغالبة الاخرى في الثورة الامريكية ، فلم تكن ضد المعتقدات الدينية المحافظة في الشعب ، وان كان عدد من الليبراليين والاحرار ، في عصرنا هذا يغالون في وصفهم ، بأنهم ملحدون ، أو غيبيون ، أو حتى ، لا دينيون (١ ، ٢) .

وقد كان كل من جورج واشنطن ، وجون آدامز ، وتوماس جيفرسون ، وجيمس ماديسون ، وتوماس بين ، وبنجامين فرانكلين ، جميعهم من المتدينين الاحرار الذين تأثروا كثيرا بالعلوم الجديدة ، والفلسفات العقلية ، التي تمخضت عنها حركة التنوير الاوروبية . ومع ذلك فبرغم اعتقادهم بوجود الاله ، فان فاسفتهم الدينية كانت تنحبة في جملتها الى انكار الدين بمفهومه السائد اليوم .

وعلى هذا النحو ارتبطت عبارة « لا دينى » بمفهوم عام ينطبق على المفكرين ممن اتسموا بالتححر الدينى في القرن ١٨ والحقيقة أن أحدا من هؤلاء باستثناء « بين » - ما كان يقبل أن يوصف بأنه لا دينى ، بالمفهوم السائد عند الانجائيز والفرنسيين ، ومنذ بداية حركة الكهنوتية التي انتشرت في أوروبا ، فيما يظن على يد هربرت في شيزبورى ، وانتهت عند فولتير .

بيد أن جيفرسون استخدم كلمة « ألوهية » ، عند اشارته لوجهة نظره الدينية كتعبير للفظه لاتينية المقابلة التي نعنى

(١) المترجم : وهم الذين وان آمنوا بوجود اله الا أنهم لا يؤمنون بالرب والرسالات ، ولا ينتمون الى دين .

« مؤمن بالله » ، ويكتب في ذلك خطابا الى بنيامين روش ، يشير فيه الى أن اليهودية « نظام للالهية بمعنى أنه يؤمن بالله واحد » (١) ويستطرد في استدلاله الى أن المسيح « صحيح فكرة الالهية عند اليهود » بأن قدم « أفكارا أصبح لخواص الاله ، وللحكومة » وبأن قدم فلسفات أخلاقية أسمى .

وفي رسائله الشهيرة مع آدمز كان يشير مشيدا بفكرة الالهية التي تعلمناها من مسيح نازاريت (٤) بينما ، عارضه بشدة المنكرون في الشمال (بما فيهم بين) الذين لم يؤمنوا بالانجيل ، ولا بالمسيح وتعاليمه .

ويقول فرانكلين أنه كان قد اعتنق مذهب الالهية ، في أول حياته ، الا أنه أعرض عنه فيما بعد ، ويرجع ذلك أساسا عجزه عن التفرقة بين الرذيلة والفضيلة .

كان فرانكلين فيلسوفا عمليا ، ولذلك لم يستطع أن يوافق على ما أسماه بالفراغ في « الاستدلال الميتافيزيقي عند أنصار مذهب الالهية » (٥) .

أما آدمز ، فعلى الرغم من أنه من المتدينين الأحرار ، فقد عارض آراء بولنج بروك ، وبلاونت ، وفولتير ، فيقول عن بولنج بروك « ان ديانته مجرد مهزلة نظرية ، ان أساعته استغلال الدين المسيحي ، تنطوي على السطحية والسخرية » (٦) .



وفي ١٧٠٤ استطاع صمويل كلارك ، وهو خصم عنيف للادينية ، أن يعنف طوائف اللادينيين ، ويحصرهم في أربعة على الأقل :

١ - طائفة تنكر الالهية ، وتزعم أن الله لا علاقة له بالعالم الا في لحظة خلقه له ووضع قوانينه .

٢ - وطائفة تنكر الالهية فيما يتعلق بالمسائل الأخلاقية ، ولكنها تعترف بها فيما يقع من أحداث الطبيعة .

٣ - طائفة تؤمن بأن الإرادة الالهية هي التي تحرك شئون البشر

في حياتهم ولكنهم لا يؤمنون ، بالبعث ، ولا بالآخرة .

٤ - طائفة تؤمن بوجود الله في كل ما يتصل بالاخلاق ، وبالطبيعة ،
والحياة الاخرى (٧) .

وقد كان للفكرة السائدة حول التساؤل عن مدى المفهوم
الحقيقى للادينية وما اذا كانت تتفق مع مذهب الالهوية بمعناها
الدقيق :

* فاذا كان ذلك حقيقة فليس من الجائز عندئذ أن يوصف
فيما يظهر يضعهم ضمن طائفة شبه منبوذه .

* أنه من الواضح أن آثار حركة التنوير على الفكر
الامريكى كانت في معظمها محدودة في نطاق متواضع حيث أمكن
لفلسفة التجريبية ، للوك ، ولعلم نيوتن ، أن يحقق نوعا من
التوافق مع بعض أشكال التحرر الدينى .

فلو أننا وصفناهم بأنهم لا دينيون ، نكون قد وصفناهم
(باستثناء رأى بين) بوصفهم اللادينية كمقدمة أساسية ، بدلا من
توجيههم لهم باعتبارهم صراحة ضد المسيحية والانجيل .
وفي كل الاحوال ، أعتقد أن خير ما نصف به هؤلاء الآباء
المؤسسين هو أنهم « أحرار متديونن » .

وقد استخدمت - طبعا - كلمة « أحرار » بمعناها الاصلى
المشتق من الكلمة اللاتينية ، والتي تعنى الخاصية التى «يتميز
بها الانسان الحر » .

ذلك أن مذهب الحرية الكلاسيكى كان يمثل الفلسفة العامة
في معارضة الحكومات الاستبدادية في أوروبا في القرن ٨١ ، والتي
كان اول تجسيد كامل لها فى الثورتين الامريكىة والفرنسية ،
كما ترجمت فكرتها في مجال الحرية الدينية الى الفكر الحر غير
المقيد بحول طبيعة الله ، ومن ثم رفضت - كما سنرى - اغلب
الازاهب المسيحية الارثوذكسية ، فضلا عن انها تمخضت عن

رأى محدد فى الفلسفة الاخلاقية ، التى تآثرت فيها اشد التآثير .
بالفكر الاوربى الحر ، والذى يقوم على قاعده ثابتة من فكره
المنفعة .

وقد انتهى رأى فلاسفتنا نهائيا ، الى تفضيل العقل ،
والمنفعة ، على الالهام الغيبى ، فى تصديهم لمسائل الدين والاخلاق .

* * *

هذا وقد تميز التحرر الدينى لهؤلاء الالباء المؤسسين بأربع
خواص رئيسية :

١ - الخاصية الاولى : هى ايمانهم بالله ، ولكن دون ان يكون
بالضرورة هو الذى تشير اليه المسيحية الارثوذكسية .
وسنعرض - من بين هؤلاء المتدينين الاحرار - لمناقشة فكرة
الالوهية المنبثقة من اله الطبيعة « لتوماس بين » وذلك من خلال
فكرة العناية الالهية لواشنطن ، وجيفرسون ، وفرانكلين ، ثم
اله الانجيل عند جون ادامز ، لان « الله » عند كل من هؤلاء ، لم
يكن هو ما يدعى اليه الارثوذكس ، ولان البعض منهم ، وصفوا
بأنهم ملحدون وهم حكم غير عادل ، ولا اساس له على الاطلاق .
وكانت معظم الافكار التى سادت عن « الله » فى الفكر الحر
انه « ذات » لا تتحدد بحدود ، او بخواص شخصية ، مع رفض
فكرة خواص الالوهية على النحو الذى وردت به فى الانجيل ، او
فى العقيدة المسيحية ، كذات شخصية وبدلوا بها فكرة عن الاله
منبثقة عن العقل البشرى .

وبرغم اصرارهم الحاسم فى استخدام الفكر العقلانى فى
مسائل الدين ، فقد كان الاحرار عالمين بحدودها جيدا .

ذلك ان ملكه العقل البشرى ، يتطلب منا ان نقيم الحجج
المؤيدة لوجود الله (وهى عادة حجج غائبه) ولكنها لا تسمح
بالمخاطره فى بحث خواصه الخاصة .

وهذه هي عبارة « توماس بين » نسوقها كمثال يفيد في الدلالة على النقطة ، حين يقول « أننا نستطيع ان نعرف الله فقط في بدائع صنعه ، ولا نستطيع ان نتوصل الى فكرة محددة عن اى خاصية من خواصه ، الا عن طريق متابعه بعض المبادئ التى تقودنا اليها ، وان كان لدينا فكرة مختلطة عن قدرته وذلك ما لم تكن لدينا الوسائل التى تساعدنا على ادراك مداها ، ذلك اننا لايمكننا ان ندرك حكمته ، الا بادراك النظام ، والطريقه التى ينفذ بها ارادته » (٨)

وهكذا يتضح أن الاحرار أنفسهم مقتنعون ، بفكرة عامة عن عدالة الله ، ومطلق علمه وقدرته •

وفى اعمال بولنج بروك (الذى قرأ له كل من جيفرسون وادمز ، وفرانكلين ، وربما واشنطن) لا نجد اصدق تعبيراً - فيما تضمنه حديثه عن العقيدة الالهية - من تمييزه بين العناية الالهية الخاصة ، والعامة ، حين يشير بصدد الاولى الى نظرية العناية الخاصة ان الله كتب على نفسه ان يرعى مباشرة ، كل فرد فى خاصة شئونه ، وهو ما يبدو انه يمس الارادة الحرة للانسان ، فى اختياره الحر ، ويلاحظ بولنج بروك ما يتضمنه هذا الرأى من خطر المساس بحرية الانسان ، فيطرح فكره اخرى مفادها ان الله يهيمن على الاطار الاساسى العام لتصرفات البشر ، ولكنه لايتدخل فى تصرفاتهم على المستوى الفردى ، وسنرى عند كلامنا عن واشنطن أن أول رئيس للولايات المتحدة كان يعتنق هذا الرأى •

٢ - الخاصية الثانية : التى تمسك بها الاحرار ، بشده ، وهى الدعوه الى الفصل بين المسيحية كعقيدة اودين ، وبينها • • كأخلاق • • وقد اثار ذلك اليأس والاعتراض بين طوائف الارثوذكس •

ذلك ان الاحرار ارادوا ، مع استبعاد انضمامهم للعقيدة او

الشعائر الدينية ، ان يتمسكوا بالمبادئ الاخلاقية الاساسية ،
 للمسيحية ، والتي لابد وان يوافق عليها كل من المسيحيين ،
 وغير المسيحيين وان يتصرفوا على هديها فيما بينهم ، لان تدين
 الشخص ليس دليلا على تمسكه بمبادئ الاخلاق ، ولهذا خلص
 الاحرار ، الى رأى قاطع لهم ، يفيد بأن الملحد ايضا يمكن ان
 يكون على خلق فاضل .

على ان الاحرار لا يؤمنون بأغلب المذاهب الارثوذكسية ،
 فهم يرفضون - كما سنرى فيما بعد - كل او بعض المذاهب الاتية
 وهى : التثليث والوهية المسيح ، وولادة العذراء ، والانجيل ككلام
 حرفى صادر من الله مباشرة كما يرفضون الجبرية ، وجهنم ،
 والشيطان ، بينما كانت العقيدة الوحيدة التى امنوا بها - بعد
 ايمانهم بالله - هى خلود الروح ، والبعث ، او الحياة الاخرى على
 نحو ما .

بل لقد تعرضت العقيدة التقليدية ، بصدد البعث والحياة
 الاخره ، لبعض خلافات غريبة ، على نحو ما قرر جيفرسون ، وهو
 فى احسن حالات صفائه - كما فعل لوك وبولنج بروت - بأن مسأله
 الحياه الاخرى ، والثواب ، والعقاب ، لا يمكن ان يتحدد بالعقل
 وحده لان التصدى لها يعتبر انتقاص للكمال الالهى ، وان كل ما
 يمكن عمله فى هذا الصدد ، هو دعوه البشر الى عمل الخير فى
 هذه الحياة .

بيد ان جون ادمز ، كان اشد تمسكا بايمانه بالاخره . ولكنه
 مع مزيد من الدهشة خاطر بالقول بأنها قد تكون غير ابدية ،
 فلما بلغ الثمانين من عمره ، قرر « اننى اؤمن ايضا بالحياه
 الاخره ، وبالثواب ، والعقاب ، ولكنها ليست خالدة » (٩)

اما فرانكلين ، فقد ادلى بدلوه من الحجج ، انطلاقا من
 مذهبه المادى (وكان هو وجيفرسون من انصار هذا المذهب المادى)

قال أنه يؤمن بقوة بالحياة الأخرى ، وأن لم يكن النعيم فيها أو الكمال مضمونا ، إلا أنها « بكل متاعب الحياة الدنيوية ، جديره (١٠) بما ذكره « توماس بين » عن هذه الحياة على نحو أشد غرابه بقوله « أن رأيي الخاص هو أن هؤلاء الذين ينفقون حياتهم في عمل الخير لهم ولغيرهم سينعمون بالسعادة فيما بعد ، وأن العصاة سيواجهون ببعض العقاب ، أما هؤلاء الذين لا هم اختيار ولا هم اشرار ، أولا يبالغون بشيء من ذلك ، فسيسقطون بالكامل » (١١)

أما المفكرون الذين يفترض انهم مدركون للحدود التي تنطلق داخلها افكارهم ، فلم يتعرضوا لمخاطره كهذه بشكل محدد .

٣ - والخاصية الثالثة : للتحرر الدينى ، تركز على دعوه غير ناضجة ، الى الفصل بين الكنيسة ، والدولة حيث كان لدى الاءء المؤسسين ، معلومات واضحة عن النتائج المأسوية التي تعرضت لها الحكومات الأوروبية ، التي ارادت ان تفرض الايمان بدين معين وتساند الدعوه الى دين ضد دين او اديان اخرى . ولهذا لم تظهر كلمة « الله » او كلمة « المسيحية » فى الاتفاق الدستورى ١٧٨٧ . وكان الدستور (معدلا) قد نص صراحة ، على انه لا يجوز ان يخضع اى موظف رسمى لى اختيار فى الدين ، ولا ان تتلقى ايه كنيسة اى دعم من الحكومة الاتحاد (الفيدرالية) .

٤ - اما الخاصية الرابعة : فتخلص الى اعتبار التحرر الدينى عقيدة اساسية لحرية العقيدة ، والتسامح الدينى .

وصحيح ان كثيرا من الامريكيين ، قد سبقوا الى الدعوة الى التسامح الدينى بين المذاهب المسيحية المختلفة ، ان ابائنا من الاهرار المتدينين وخاصة فرانكلين ، و جيفرسون ، وماديسون هم الذين ناضلوا من اجل ان تسود الحرية الدينية ، كاملة سواء للملحدين ، او لغير المسيحيين من المؤمنين بدين اخر .

وهكذا أصبحت أمريكا بفضل ابائنا المؤسسين - الدولة
التي تعيش فيها شعوبها من أي دين ، بما فيهم هؤلاء الذين لا
دين لهم ويتبادلون المنافع في سلام .

ولا شك ان الحرية الدينية الكاملة ، لاتعنى حرية العقيدة
فحسب بل وتعنى ايضا « حرية » التحرر منها . وقد لخص
جيمس ماديسون هذا المعنى في شعار اطلقة بأن « الفكر هو
اقدس شيء نملكه » (١٢)

* * *

بنيامين فرانكلين (١٧٠٦ - ١٧٩٠)

يعتبر بنيامين فرانكلين ، واحدا من الرواد الذين قادوا حركة
التنوير في أوروبا ، والرجل الاول في حركة احياء الامريكية ، وبما
عرف عنه من القدرة الفائقة وبما شارك به مشاركة أساسية في
كثير من المجالات العلمية والانسانية .

أما في المجال الدينى ، فهو يعتبر من أول وأعظم الليبراليين
في أمريكا ، وكان يفضل الدراسة في أيام الآحاد ، ونادرا ما كان
يذهب الى الكنيسة ، فاذا قصد الذهاب اليها ، يحس بالضيق
- كما يقول في مذكراته الخاصة - حتى ليبدو له ، أن الوعاظ بها ،
بدلا من أن يجعلوا من الناس ، مواطنين طيبين ، ينحون بهم
ناحية التشاؤم ، على مذهب كالفن (١) .

ولفرانكلين ، موقف يتسم بالمعارضة الشديدة ، للنصوص
التي وردت في دستور بنسلفانيا ، الصادر ١٧٧٦ ، خاصة بالدين ،

(١) المترجم : جون كالفن ، مصلح دينى انجليزى نزح الى
سويسرا (١٥٠٩ - ١٥٦٤) ويدعو مذهب الى الجبرية ، ويميل
الى التشاؤم ويصم البشرية بالشرور .

والتي - بعد أن أشارت ، بصفة عامة الى الحصرية الدينية ،
والتسامح الدينى - اشترطت مواصفات خاصة للعاملين ، أثارت
غضبه .

وكان أحد العاملين قد أرغم على « الاعتراف بوجود الله »
وأن يقر بما يلى :

« اننى أؤمن بالله الواحد ، خالق الكون ، وحاكمه ، وواهب
الخير ، والمنتقم من المسيء وأعترف بأن الكتب المقدسة : الانجيل،
والتوراة ، نزلت وحيا من عند الله » (١٣) .

ومع ذلك ، خسر فرانكلين ، هذه المعركة في الاتفاق الدستوري،
بعد أن اكتفى بالتوفيق بالنسبة ، لقرايين الروم الكاثوليك .

وكان قد اعتراه الشك في بداية حياته ، حول المسيحية
الارثوذكسية (١٤) حيث نراه يشرح ذلك قائلا : « كنت ما أزال
في الخامسة عشر من عمرى . . . حين انتابنى الشك فيما أثير من
الجدل حول عدد من النقاط في الكتب المختلفة التى قرأتها ، فبدأت
أشك في الوحي ذاته » (١٥) ثم استقر لديه - مثل عدد آخر من
متدينى الاحرار - بأن المسيح « كان معلما اخلاقيا عظيما .

لكنه رفض أن يؤمن بمذهب « كالفن » عن شرور البشرية ،
التى عبر عنها « جونatan ادوارد » أحسن تعبير ، في قوله أنها
« الشرور التى تفوق الوصف » وانها « كالهواية السحيقة : أشد
عمقا من جهنم » بينما يرى فرانكلين أن الانسان ، طيب بطبيعته،
أصلا . . برغم أنه خطأ ، ولكنه يستطيع « !ذا استهمل عقله »
أن يتجه الى الخير ، وأن يحيا حياة خلقية ، وبأقل قدر ممكن من
الحاجة الى تدخل السماء ، ولذلك فان !لواعظ الدينية ، لا تفتقر
الا الى الدعوة الى الاخلاق ، والعمل الطيب ، على حين أن الايمان
الدينى الذى لا يؤدى الى ذلك ، يصبح ولا فائدة منه . . وفي خطاب
له الى جوزيف هيوى ، يقول فرانكلين « اننى أعنى الاعمال!

الطبية الحقيقية ، والتي تصدر عن مشاعر الشفقة ، والرحمة ،
 وحب الخير ، وروح التكافل العام ، وليس مجرد المحافظة على
 أجازات أيام الآحاد ، أو قراءة المواعظ ، أو سماعها ، أو إقامة
 القداس في الكنيسة ، والصلوات الطويلة ، المليئة بالزلفى ،
 والمديح ، والتي يقوم بها - حتى - رجال عقلاء ، أقل حضارة بأن
 يرضي عنهم الاله « (١٦) » .

وكان فرانكلين يؤمن بالله فعلا ، ويدعووه في صلواته
 المتواضعة بالاب الخير ، القوى ، المنعم ، والفائد الرحيم ،
 ويدلل على ذلك بأن كل شخص لديه استعداد طبيعي للتسليم
 بالاعتراف « بقدرته اللانهائية ، وبأنه خالق الطبيعة » وأن عبادة
 الله ترفع الشخص الى حالة من السرور والمتعة العقلية ، وتحفزه
 على اتيان الاعمال الطيبة .

وواضح ، هنا ، أن فرانكلين ، ضمن عبارته تلك ، كلمة
 « العقلية » ليميز رأيه ، عن غير من الصور الدينية العاطفية ،
 والتي ترد الفضل كله الى الله وحده، بينما تضم البشرية بالعجز
 الكلى ، وهى صور يعتقد فراكلين أنها تخرج بالناس عن عالمهم
 لينحولوا الى حالة من الشعور بعدم 'لبالاة' ، بما يحدث فيه .

وعلى الرغم من العقائد الدينية السائدة في الاوساط العالمية
 الاخرى في ذلك الوقت ، لم تكن متجاوبة مع تحمسه للحياة الفكرية-
 الخبرة ، هنا ، وهناك ، فان فرانكلين ، لو عاش عصره في أيامنا
 هذه ، لكان - بالقطع - « معاصرا » من المدافعين بقوة عن «تعاليم
 المسيح الاجتماعية والتي يهدف الايمان بها الى أن يقوم الدين
 بدوره في تغيير الحياة المباشرة لجميع الخلائق أيا كان موقعهم من
 الحيلة ، وأيا كانت أديانهم .

وقد أظهر فرانكلين ، في كتاباته ، أسس التسامح، واستخدام

.. في حرية - اسم « الله » ولكنه في بحثه الشهير « الشعائر ..
والقداس » .. لم يضمنه ، أية إشارة الى المسيح ، كما أدرك
بحسه ، أن تقسيم الدين بين عدد من القطاعات ، يعتبر أمرا
سيئا .. وأن مثل هذه الحال ستنتهى بالناس على هذا النحو ،
الى انقسامهم بين طوائف يقف بعضها ضد البعض ، وتعوقهم
عن مواجهة التحديات الحقيقية للبشرية .

وقد وردت على لسان فرانكلين عبارة شهيرة ، تتضح منها
الرؤية الحقيقية لوجهة نظره الدينية ، يقول فيها « أن!خطايا،
ليست ضارة بمجرد أنها ممنوعة ، وانما هى ممنوعة لأنها
ضارة » (١٧) وذلك هو موضوع النقد لاساسي للدين الارثوذكسي،
وسواء أكان الشخص مسيحيا ، أو سليما ، أو يهديا،فانه يطيع
الشرائع الالهية ، لا لأنها صادرة من سلطة أعلى أصدرتها
بمفردها فحسب ، ولكن لان العقل البشرى ، يرى في اتباعها
أساسا لخير ، ومنفعته .

ولذلك فان رؤية فرانكلين في طاعة القانون ، تعتبر أساسية
لحماية حرية الانسان ، التى تعتبر ركيزة رئيسية للثورة
الامريكية ، ولان الدستور الأمريكى ، أكد في نصوصه ، على حرية
انتخاب أعضاء الكونجرس ، ووضع نظاما للتفتيش ، ومراقبة
الميزانيات ، كما استبعد أية قاعدة ، قد توحى بالانفراد بالسلطة
المطلقة ، التى تقهر الناس على طاعة أية قوانين قمعية ،
تتعارض مع منطق العقل .

ويبدو أن فرانكلين يرى نفس رأى ، بالنسبة للقواعد
والشرائع السماوية ، لان الله المستبد المطلق ، لا يستبد بعباده
الى الدرجة التى تجعلهم ضعفاء محرومين ليضطربهم فقط الى
الخضوع لارادته المطلقة (فكرة القدرية) .. كلا .. وانما خلقنا
الله أحرارا ، مكتملى الارادة والفكر ، ونزل الشرائع التى تتلائم
مع العقل البشرى .

وعلى نفس الصورة التى تتجه الى تقبل القوانين التى يصدرها الكونجرس فاننا كذلك نتقبل بمنطق التشريع السماوى ونستجيب له .

ولواقع أن الفيلسوف الانجليزى جون لوك ، الذى تأثر به آباؤنا المؤسسون كثيرا ، يرى أن القوانين الوضعية، التى تصدرها الدولة يجب أن تكون مرآة للقوانين الطبيعية التى أنزلها الله . .
واذا كان جونatan ادواردز أحد الامريكيين البارزين من أنصار كالفن ، قد اعتاد أن يدلل على قوة الله ، وجبروته بكلمات مثل الرعد والبرق ، وعلى عكس هذه الصورة وقف فرانكلين رجل المنطق العقلانى بما يضمه من مخلوقات مكبلة في ليله ، غير حرة . بعالم يضم شعوبا ملتزمة بتلقائيتها ، متعطشة للمعرفة ، فخورة . بعالمها العقلانى المتفتح .



توماس بين : (١٧٣٧ - ١٨٠٩)

لم يكن « توماس بين » مواطنا أمريكيا ، ومع ذلك كان اسهامه في نجاح الثورة الامريكية، أكبر أثرا من غيره من المفكرين، مما دعا لافاييت أن يقول مرة ، أنه « لا يمكن تصور أمريكا الحرة . . بغير توماس بين » (١٨) .

وقد قرأ كل مثقف في أمريكا لتوماس بين كتابه عن « الوعى العام » بل وتأثر به ، أيضا جنود واشنطنطون ، الاميون . ولذلك فان « بين » يعتبر بحق ، صوت الشعب الأمريكى الثائر .

وكان آخر ما صدر له كتابه « عصر العقل » و « في البحث عن الحقيقة وخرافة الكهنوت » ، وقد حقق الكتاب انتشارا واسعا بين القراء في أمريكا ، الا أن الامريكيين ، - كرد فعل للتعصب .

الدينى الذى كان سائدا فى ذلك الوقت - ثاروا ضد ذلك الوطنى الكبير ، الذى سرعان ما تحقق له ، على عكس ما توقع - من أن ثمة ثورة من أجل الحرية الدينية الكاملة ، وحرية الفكر ، كن يجب أن تعقب الثورة السياسية .

ان رجلا من المتدينين الاحرار مثل جون آدامز ، عارض ، وكذلك توماس جيفرسون رغم أنه سعى الى عودته الى أمريكا، إلا أنه حظر عليه الاشتغال فى السياسة وحتى أصدقائه من طائفة الكويكرز نبذوه ، ورفضوا أن يدفنوه * .

ولم تتحسن سمعة « بين » لدى الادريكيين الذين قرأوا له « عصر العقل » ، الى حد أن تيودور روزفلت وصفه بـ « ذلك الملاحد الصغير القذر » .

وأضاف هذا الوصف له بقوله (هناك خونة ، وخونة ، ولكن « بين » ينتمى الى هذا النوع ٠٠٠٠ الذى لا يعدو سلاحه الذى يصوبه ضد المسيحية ، مثل القربة المملوءة بالماء القذر) (١٩) .

ذلك أن من يقرأ كتابه « عصر العقل » لا يمكن أن يوافق على أسلوب نقده للمسيحية ، وانجافى للدبلوماسية العلمية ، ولنا أن نتصور السمة التى غلبت على عبارات الكتاب فيما ورد عن ولادة العذراء من أن « ٠٠٠٠ المسيح ولد كما يقولون من شبح ، يطلقون عليه وصف ، مقدس ، وأنه وطأ جسد امرأة عقد زواجها به ، ثم بعد الزواج ٠٠٠٠ هذه النظرية - فيما أتحدث به لنفسي - لا أتردد فى عدم تصديقها ، ووصفها بالخرافة ، والزيف بقدر ما يوصف الله بأنه حق » (٢٠) .

* المترجم : جمعية الاصدقاء ، وجمعية الصداقة أسسها جورج فوكس (١٦٢٤ - ١٦٩١) .

على أن ثمة ما يستوقف النظر خلف هذه الهرطقة الهزيلة من بعض النقاط القاطعة والتي تهم الذين قرأوها • أولها ، أن « بين » أوضح بجلاء أنه ليس ملحدًا ، بل ذهب الى حد القول بأنه استهدف في كتابه شجب الالحاد ، وآثاره ، وأن المسيحية ، في رأيه ، قامت على حجج ضعيفة ، وبدا من أن مقاومه ، ساعدت - دون أن تدري - على انتشاره •

فالبديهة الاولى ، في علم اللاهوت ، تتركز عند « بين » على أن الله موجود وأنه خلق الكون « ليس أكثر » (٢١) وأن ما يعنيه بعبارة « ليس أكثر » أنه لا يعترف بالانجيل بحسبانه كلام الله المقدس ، ولا بتألية المسيح • الرجل • والمعلم الاخلاقي ، ولا بأن ثمة معجزات ، ولا ملائكة ، ولا جهنم ، ولا خطيئة في الاصل ، ولا تتليث ، ولا زواج عذراء ، وأن كل هذه الاضافات ، التي ألحقت بالبديهة الاولى (عن وجود الله وخلق الكون تعتبر خطأ ، وخرافة ، وأنها ضارة بقضية الدين •

وربما كان من أهم النقاط التي أثارها « توماس بين » تكمن في اعتراضه على فكرة الوحي ، من حيث أن المسيحيين الارثوذكس ، يعتقدون بأن الانجيل كله جزء من الوحي الخالص ، باعتباره رسالة منزلة مباشرة من عند الله •

ومع ذلك ، لاحظ « بين » أن الانجيل في معظمه ، يتناول تسجيلًا لوقائع تاريخية حقيقية ، أو متخيلة ، وأنها لا تتسم بالخاصية التي يتسم بها الوحي اطلاقًا ، لان الوحي عند ظهوره على نحو ما حدث عندما كلم الله موسى ، فان الله كان يتحدث الى شخص واحد • وشخص واحد فقط • فالوحي متوجه دائمًا الى أول شخص ، ومن ثم بالتعريف لقانوني ، قول سماعي يسمع من شخص بمفرده اذا كانت الرسالة توجه اليه •

أما الوحي الحقيقي - في رأى توماس بين - فهو الطبيعة ذاتها ، أى أن لغة البشر لا تصلح كوسيلة يتحدث بها الله اليهم ، لأنها وسيلة هشة ، وغير مناسبة • ونما الطبيعة هى - مع ذلك - « الوجود الدائم ، أساسا ، والذي يستطيع كل انسان ، أن يقرأه فيها ، ولا يستطيع تحريفها ، أو تزيفها ، ولا يمكن أن تفقد ، أو تطمس ، أو تتوقف ، لأنها لا تعتمد في حركتها على ارادة الانسان ، ولأنها تقوم بوظيفتها بتلقائية ، تتواصل بين أطراف الارض من أقصاها الى أقصاها ، وتظل كل الامم ، وكل العوالم ، وأن هذا الكون الذى « خلقه الله » هو الذى يوحى للانسان ، بكل ما يجب أن يعرفه عن « الله » (٢٢) •

ويركز المضمون الكامل لهذه النظرية ، فيما أعلنه «توماس بين » من أن اللغة الحقيقية للدين هى لغة العلم ، في أساس الكون ، يدعو الانسان الى الدراسة ، والمحاكاة كما لو كان يقول لسكان كوكبنا هذا ••••• « لقد صنعت أرضا للانسان ليسكن فيها ، وجعلت السماوات العلى ، والنجوم مرئية •• لكى أعلمه العلم والفنون ، وأنه يستطيع الآن ، أن يعمل لاسعاد نفسه ، وأن يتعلم مما أفضت من النعم على الجميع ، أن يكونوا متعاطفين ، كل منهم نحو الآخر » (٢٣) •

هكذا كانت الموعظة الجديدة للوطنى العظيم «توماس بين» •• ولكنه بسبب هذه الموعظة الجديدة ، تعرض لما ناله من غضب الشعب الذى ساعده لكى يصبح حرا •

جورج واشنطنطون (١٧٣٢ - ١٧٩٩)

لعل ما أحاط بسيرة أول رئيس لنا ، يعتبر أقرب الى الاساطير ، مما أحاط بأى أمريكى آخر . ولقد كان الوزير (الانجليكانى) ماسون لوك ويمز ، مؤلف الرواية الشهيرة ، « شجرة الدوم » ، وعدد من الحكايات عن تدين واشنطن ، وقد جمع البروفسور بول بوكر ، الاستاد بجامعة ماساشوستس ، كل هذه الحكايات المختلفة ، فى كتابه القيم « جورج واشنطن ، والدين » ، وهو ما أدين به لهذا الكتاب فى أغلب ماورد من النقاط التى ضمنتها هذا الجزء من البحث .

ولم يكن واشنطن ، رجل فكر . وإنما كان رجل عمل . فلم يكن من طبيعته ، أن يتعمق الظواهر ، أو التحليلات التفصيلية للفكر ، أو العقيدة .

وبينما أنفق ، كل من آدمز ، وجيفسون - سنواتهما الأخيرة فى قراءة الفلسفة واللاهوت ، وغالبا ما كتب كل منهما للآخر حولهما ، فإن واشنطن أثر الاعتكاف فى الربف ، وشغل نفسه باتجاهات ، غير فكرية على التحديد . وفى رأى جيمس ماديسون أنه : « لم يتجه مطلقا الى تناول الحجج المؤيدة للمسيحية ، أو غيرها من الانظمة الدينية المختلفة . ولا هو - فى واقع الامر - كونه رأيا قاطعا فى هذا الموضوع » (٢٤) .

وربما لم تبلغ كتابات واشنطن من الوضوح ، على النحو الذى يمكن أن نستبين معه ، موقفا ثابتا له أراء الدين المسيحى ، وإن كانت له بعض المواقف حول الدين بصفة عامة . ومع ذلك . فإن ثمة دلالات قليلة ، تتضح من رسائله الخاصة ، ويومياته ، تفصح عن شيء من سوء ظنه بالطبيعة الانسانية .

فقد كتب مرة فى حدى يومياته يقول انه كان يود لو جمع

ايراداته في أيام الآحاد ، ولكنه عدل عن ذلك ، لان الناس الذين يعيشون في أرضه « كان واضحا أنهم متدينون جدا » (٢٥) ٠٠ ثم كتب الى لافاييت في صدد التسامح الدينى يقول « لانى نست مؤمنا متعصبا ، فانى على استعداد لان أناقش أساتذة المسيحية في الكنيسة ، ذلك الطريق الى السماء ، والذي يبدو لهم انه الطريق الممهد ، والمباشر، وانه أيسر السبل وأقلها استثناء» (٢٦) ٠

ويبدو أن الامر الوحيد الذى شد اليه اهتمام ، واشنجطون، من ناحية ميوله الدينية ، هو حماسه للماسونية الحرة ، وكان قد عين شماسا بالكنيسة ، ولكنه لم يكن يحضرها بانتظام (ثم توقف بعد انسحابه) ولم يشارك مطلقا في القداس ٠٠ وفي فترة رئاسته ، انتقده القس جيمس ابركرمى خلال القائه مدوعظته، ناعيا عليه أنه أعطى قدوة سيئة ، بعدم احتفاله بعشاء الرب (٢٧) ٠

وعلى الرغم من أن واشنجطون ، لم يشير مطلقا ، الى أية قراءة خاصة له في الفلسفة أو اللاهوت ، فإن تحرره الدينى كان ظاهرا بوضوح ، في اغفاله لاشارة في كتابته وأحاديثه الى ما يتعلق بالالوهية ٠

بل انه في كتاباته الموسوعية ، ام يتحدث سوى مرة واحدة عن المسيح ، وكان حديثه الوحيد ، ألقاه عرضا بمناسبة التقائه بهنود « ديلاوير » وصيغ بقلم غلبت عليه النبرة الارثوذكسية أكثر منه هو ٠٠ وفي أصل حديث له الى احدى القيادات الهندية، يمكننا أن نلاحظ بوضوح ، تجاوزه عن ذكر لفظ الجلالة (الله) حين كتب بخط يده عبارة « الروح العالية العظيمة » (٢٨) ٠

وواضح أن واشنجطون لم يشير الى اسم « الله » بذاته ، وانما كان يستبدل به غالبا عبارة « انعناية الالهية » كتعبير غير شخصي للاله ٠

فالاعتقاد « بالعناية الالهية » عدوماً - وبغض النظر عن المقدمة - ، وضع بجلاء ضمن الرسائل التي عرضت للاحداث تاريخيا ، باعتبارها صادرة عن المشيئة الالهية . والمواطنون في مجموعهم بصفة عامة (أى ليس فردا بذاته) موجهون بالعناية الالهية ، حيث نلمس في هذا الصدد ، ملامح واضحة لمذهب القدرية ، الذي ورد في كثير من الكتابات حول تصاريف الله ، التي يسير بها العالم .

بيد أن الاله الذي يستجيب الى دعوات الداعين من خلايقه ، ليس هو اله العقل الخالق لقوانين الطبيعة الابدية ، ذلك أن الفكرة العامة التي استقرت بصورة ما ، هي أن الله هو صاحب الامر وحده في تغييرها ، ولا معقب عليه .

ولم يطرأ ما يقتضي تغيير هذا الرأى في حياة واشنطن ، ففي عام ١٧٧٦ ، نراه يقول « اننى لا أحزن » ولا أنعى ، لاى تصريف من تصاريف العناية الالهية ، لاننى أوافق الى أبعد مدى ، على أن رأى مستر بوب - مهما يكن - هو الرأى الصحيح » (٢٩) .

وفي عام ١٧٩٧ ، ظل على موافقته « لكن ليس من حق الانسان أن يتعقب الحكمة الالهية ، وأن أحس ما يفعله ، هو أن يخضع لأوامرها » . وقد علمنا العقل والدين والفلسفة ، أن نفعل ذلك » (٣٠) .

وهذا هو الدكتور بنيامين روش الطبيب العالم ، وصديق فرانكلين يقرر لتوماس جيفرسون ، أن واشنطن ، بعد تركه الرئاسة ، كان قد التقى بمجموعة من رجال الدين الذين قدموا له عددا من الاسئلة ، وطلبوا منه أن يجيب عليها ، ولم يكن قد صدر منه خلال رئاسته ، أى تأييد علنى للمسيحية ، لذلك كان

ضمن أسئلتهم التي وجهوها له ، سؤال عما اذا كان مسيحيا أم لا ،، وقد أجاب واشنطنون على جميع الاسئلة ٠٠ الا هذا السؤال المخرج (٣١) .

على أن التسامح الدينى الذى أبداه واشنطنون : لدى جميع الدوائر المسيحية ، كان دليلا آخر على تحرره الدينى ٠٠ ويمكن الاستدلال على ذلك من واقعة شهيرة له ، عندما منع جنوده من احراق دمية تمثل بابا الروم الكاثوليك ، في الاحتفال بالـ « فوكس داي » ٠٠ ومرة أخرى حينما كان يبحث عن خدم جدد . فقد ركز اهتمامه في الاختيار على كفاءة العمال ، أيا كانوا من « المسلمين » أو اليهود ، أو المسيحيين ٠٠ من أى دين ٠٠ أو حتى ملحدين» (٣١).

ومع ذلك فان واشنطنون كان يؤمن بقوة ، بضرورة فصل الكنيسة عن الدولة ٠٠ وربما كان من أكر مظاهر الخلاف فى رأى حول هذا المبدأ ، الذى كان لواشنطنون دور فيه ، حين عرضت مسألة معاهدة « طرابلس » التى يبدأ نص المادة (١) منها بهذه العبارة : « بما أن حكومة الولايات المتحدة ، ليست قائمة بأية حال ، على أساس الدين المسيحى ٠٠ » (٣٣) .

وقد أثار هذا النص ، في وقت لاحق - سادت فيه العواطف الدينية - عددا من التساؤلات لدى الارثوذكس ، الا أنه في عام ١٧٩٦ ، وبعد أن ساد الفكر الدينى العقلانى أقره الرئيس واشنطنون ، ثم عرضت المعاهدة بعد ذلك على مجلس الشيوخ ، الذى صدق عليها في عام ١٧٩٨ ، دون أى اعتراض (٣٤) .

وعلى كل حال فقد وضع تماما أن جورج واشنطنون كان من المتدينين الاحرار ، وكان يؤمن بالله متمثلا في العناية الالهية ، - في غير ذات محددة - وان كان من المحتمل انه لم يكن يؤمن بأى مذهب من مذاهب المسيحية ، الارثوذكسية .

وقد خُص بول بولر الى هذه النتيجة بقوله « لو كان واشنجطون ، مسيحيا ، لكان بالتأكيد بروتستانتيا من أكبر دعاة المذهب البروتستانتى » (٣٥) وفي خلال موعظة دينية مشهورة في عام ١٨٣١ أعلن بيرد ويلسون أن واشنجطن ، لا يعدو أن يكون واحدا من الموحدين (٣٦) .

وي مع بداية عام الخمسينيات ، وفي وقت تزايدت فيه المشاعر الدينية ، أقر الكونجرس دون مناقشة ، قانونا ، يقضي بإقامة « قاعة الصلاة الرئيسية » وكان من بين المتاحف المخصصة في هذا البناء ، نافذة زجاجية ملونة ، تصوير جورج واشنجطون ، راكعا للصلاة في وادى « فورج » وقد لاحظ بول بولر ، أن واقعة الصلاة في وادى « فورج » ليس لها أى أساس من الحقيقة (٣٧) بل أن كثيرا من الناس ، ومنهم مارتا واشنجطون شهدوا بأن واشنجطون ، (بعكس الكثير من المتعبدین في ذلك الوقت) لم يركع قط للصلاة في الكنيسة ٠٠٠٠٠ (٣٨) .

ذلك أن من الواضح مما عرفناه عن شخصية واشنجطون ، وفلسفته أن هذه اللفتة من الكونجرس ، وأن صدرت بمنتهى حسن النية ، إلا أنها كانت كفيلة بأن تثير أكبر الضيق ، لدى واشنجطون نفسه (وكفاه ما أصابه من رواية شجرة الدوم) لأن شخصيته المتميزة ، وخاصة في المسائل الدينية ، تجعلنا نجزم بأنه كان سירתاع لو علم بأن الدولة أقامت له قاعة للصلاة ، فتصدرها صورته لتلفت اليه الانتظار وهو راكع يصلى .

هذا وأبدت ابنة واشنجطون بالتبنى ، ملاحظة لها خاصت منها الى هذه النتيجة الصحيحة وهى « انه لم يكن من هؤلاء الذين يتصرفون ، أو يصلون لكى يراهم الناس وانما كان يحتفظ بعلاقته بربه سرا لنفسه » (٣٩) .

توماس جيفرسون (١٧٤٣ - ١٨٢٦)

يعتبر توماس جيفرسون من أكبر العقول التي أثرت في التاريخ الأمريكى فهو الى جانب كونه مفكرا ، كان رجل دولة ، بمعنى الكلمة ، وكان له من شجاعة الرأي ، ما يمكن أن يؤوله للاستاذية في العلوم الكلاسيكية ، والسياسية ، والفلسفة ، واللاهوت . ولو قدرنا ، في ضوء ما حمس له في كتاباته ، أى الدراسات الأكاديمية التي يختار أن يتخصص فيها ، لكان من المتصور ، انه سيختار علم اللاهوت ، ودراسة الانجيل .

ويقول بول بلانشار في كتابه «الله . والرجل في واشنطن» أن جيفرسون « ربما كان أكثر اهتماما بالدين من رؤسائنا الآخرين ، وان لم يكن عضوا بالكنيسة » (٤٠) ولكنه مع ذلك هوجم بشدة ، واتهم في انتخابات الرئاسة سنة ١٨٠٠ ، «باللحاد، وبأنه داعية للمساواة في فرجينيا » وهكذا مرة أخرى ، نلاحظ أن الارثوذكس لم يستطيعوا أن يتفهموا قط، معنى الحرية الدينية، أو يحترموها .

وفي عام ١٧٨٧ كتب جيفرسون رساله أبوية ، ينصح فيها ابن أخيه ، بيتر كار . وتتضمن : نظرة قيمة ،لنهج النقد، الذى كان جيفرسون نفسه ، يستخدمه ، في بناء وعرض آرائه الخاصة في الدين ، وكانت القاعدة الاولى ، والاساسية ، تلك التي تتعلق بدور العقل فيقول : « حدد للعقل موقعه بكل ثقة ، وادع الى حكمته ، كل حقيقة ، وكل فكرة ، واسأله بكل جرأة ، ولو عن وجود الله » (٤١) .

أما القاعدة الثانية : فتنبثق من القاعدة الاولى ، وتتعلق بالانجيل ، ويقول فيها ان استخدام 'العقل يستتبع معه فحص الانجيل بعين النقد ، فاذا ما اعتبرناه من صنع البشر فانه يكون عرضة للصواب والخطأ ، وعلى سبيل المثال

فاننا سنرصد بعين النقد ، الاحداث التى تبدو لنا مناقضة لقوانين الطبيعة ، وعندئذ لا بد للعقل أن يستبعد ما بها من أساطير .

وقد خلس جيفرسون من تحليله النقدي ، الى الايمان بالله ، ايمانا كاملا ، ولكنه رفض الاعتقاد فيما عدا ذلك (أو معظمه ان لم يكن كله) مما ورد في العقيدة المسيحية . فلم يؤمن بأن المسيح هو الله ، وانما هو يدعو فقط الى (سعادة البشر) ولم يؤمن بولادة العذراء ، ولا بالتثليث ، ويرى أنه غير مستساغ وفي كتاب له الى جيمس سميث عام ١٨٢٢ ، يقول له فيه . « ان مغالطة اثناسيوس بأن الواحد : ثلاثة ، والثلاثة : واحد . . . شيء لا يستسيغه العقل البشرى ، ذلك أن أى انسان متفهم لا يمكن أن يدعى أى فكرة عنها . . » (٤٢) ثم يطلب من سميث أن يحتفظ برأيه ذاك ، سرا بينهما ، حتى لا تتعرض سمعته للتشهير بها من لدن هؤلاء الذين يعتقدون أن التسليم التام بالعقيدة المسيحية ، هى الدليل على تدبى الشخص .

وقد ظل جيفرسون يدعو الناس ، الى أن يكونوا مسيدين (حقيقيين) في ضوء ما أصر عليه من أن القيمة العظمى في رسالة المسيح ، انما تكمن في الاعمال الطيبة ، لا في الشعائر غير المستساغة ، كما ظل على اعتقاده بأن المسيحية ، هى أحسن الاديان الممكنة بسبب دعوتها الاخلاقية ، واحتفائها بالعقل البشرى . . . وفي خطاب نه الى موي روبنسون سنة ١٨٠١ يقول فيه « . . . الدين المسيحى ، هو أمكن تنفيذه من الخرق البالية ، التى نشرها عنه ، ولو أمكن رده الى بقائه الاصيل ، والبساطة التى اتسم بها صاحب دعوته الخيرة ، فانه يعتبر بين الاديان

الآخري ، أقربها الى الحرية والعلم ، وأيسرها انطبعا بالعقل
البشرى « (٤٣) » .

هذا .. وقد حاول جيفرسون أن يستصفي «النقاء الاصيل،
والساطة» لفلسفة المسيح في كتاب له أسماه « حياة وأخلاق
مسيح عازاريت » * .. وقد اشتهر هذا الكتاب باسم « انجيل
جيفرسون » ، وقصره على ما اختاره من النصوص التي
تؤيد العقائد التقليدية مثل ألوهية المسيح ، وولادة الصذراء ،
والتثليث ، وجهنم .. وغير ذلك من المذاهب التي انطوت على
اضافات سياسية ، أراد بها رجال الدين، أن يوسعوا من سلطاتهم
وسلطة الكنيسة .

وكذلك كتب جيفرسون في نفس الموضوع ، الى جون آدمز
يقول ان « أعظم أعداء العقيدة المسيحية ، هم هؤلاء الذين
يسمون أنفسهم الشراح ، بينما هم قد حادوا عن الحق في سبيل
اقامة نظام خيالي غير مفهوم على الاطلاق ، وليس له أى أساس
مما تضمنته كلمات المسيح الاصلية » (٤٤) .

وفوق كل هذا ، فقد دلل جيفرسون ، على أن الاعتقاد بالوهمية
المسيح ، ليس ضروريا ، لكى يحب كل منا ، جاره .

ويرى جيفرسون ، أن جون كالفن ، يعد واحدا من أعظم
المرافضين لتعاليم المسيح ، ومع ذلك ، وعلى حد قوله في خطابه
آدمز سنة ١٨٢٣ ، فانه - أى جيفرسون - لا يملك الا أن يدينه ..
فقد كان كالفن « ذا روح شيطانية شريرة » وانه ابتدع دينا يقوم
على « مذهب الشر » .. وبعد أن عدد أخطاء كالفن ، مثل قوله
أن الله قدر اختيار الصفوة المتميزة ، كما أنه هو الذى قدر

شرور البشرية .. عقب على ذلك بقوله « ربما كان يعذر ، لئلا أنه
أنكر وجود الله ، بدلا من الاساءات البذيئة التي تهجم بها
عليه » (٤٥) •

ولقد كانت آراء جيفرسون في الدين ، محل معارك طاحنة ،
خلال انتخابات الرئاسة سنة ١٨٠٠ وكان لها صدى كبير في ذلك
الوقت ، أزاء محاولات خصومه ، وغيرهم من الاتحاديين
(الفيدراليست) مهاجمته بسبب تحرره الدينى ، ونشر
الاشاعات عنه بأنه ، سيصادر كل الانجيل في البلاد ، ليفرض
انجيله بدلا منها ، الامر الذى دعا ألكسندر هاملتون الى اتخاذ
وسائل سياسية مباشرة لضرب انتخاب جيفرسون في نيويورك ، حتى
يمنع « ملحدًا في الدين » ومتهوسا في السياسة من أن يتولى دفة
الدولة ، لولا أن جون جاى محافظ نيويورك في ذلك الوقت - وهو
من الفيدراليين - رفض اقتراح هاملتون •

وكان لجيفرسون رأى في تعميم الصلاة بالمدارس ، يشبه
رأى أحد أحرار المحكمة العليا ، القاضي ويليام أدوجلاس ، الذى
سار على مبادئ الحرية الدينية ، وناضل مع ماديسون في هذا
السبيل ، الى أن انتهى الجميع الى رأى بأن تكون الصلاة
اختيارية ، وأن تخصص لها قاعة منفصلة لهذا الغرض ، وهو
ما يتفق مع رأى جيفرسون ، ولكنه زاد على ذلك شرطا آخر بأن
تكون المعونات المالية التى تقدم لتسيير العادة ، من مصدر
غير ضريبى (٤٦) •

وقد آمن جيفرسون ايمانا راسخا بضرورة الفصل بين الكنيسة ،
والدولة ، الى حد أنه ، هو ، وأندر جاكسون ، كانا الوحيدين
من الرؤساء الذين رفضا أن يقيما الاحتفال التقليدى للرئاسة

بيوم الشكر (٤٧) ٠٠ وكان واشنطنون هو الذى بدأ هذا التقليد في فترة رئاسته الاولى ، معتقدا أن الاحتفال لا يعدو أن يكون مجرد « توصية » غير ملزمة ، ولذلك يشعر بأنه خالف المبدأ ، إلا أن جيفرسون مع ذلك احتج بأن الدولة ، لا يجب أن تحتفل رسيا بأى احتفال دينى بما في ذلك الاحتفال بصلاة يوم الشكر .

وفي مواضع كثيرة من كتاباته ، أشار جيفرسون الى أن الحكم على أى دين ، لا يكون على أساس الكتاب أو العقيدة التى أنزل بها ، وإنما يكون على أساس أثره الاخلاقى في المجال العملى .٠٠ وفي خطاب له الى مايلز كنج ، يقول فيه « يلزمنى دائما أن أؤمن أساسا بأن الدين شيء عظيم ، اذا أدى الى حياة شريفة ٠٠ » (٤٨) بيد أن مذهبه في المنفعة ، لم يكن يتواءم من الناحية النظرية ، مع ذات النقاء الذى دعا اليه « بنتام » أو « ميل » من حيث أنه يؤمن بأن الله ، قد وهب الناس جميعا ، ملكة الحس الخلقى ، التى يميزون بها بين الصواب والخطأ .

وفي ملاحظة لادريين كوتش يقول فيها أن جيفرسون «تناول نظرية الحس الخلقى ، بصيغة غير ارتثوذكسية ، وقدم أساسا لتغيير معايير أحكامنا الاخلاقية تاريخيا وتنقيتها اجتماعيا» (٤٩) بينما يشيد جيفرسون بقوة كنموذج للمنفعة «بالنزاي الاجتماعية» لنظرية الحس الخلقى ، وان كان من المتصور ، أن توجد استثناءات عديدة ، لاية قاعدة اخلاقية ٠٠٠ وحالة كهذه « تتطلب منا أن نحاول ، بيان مظاهر القصور في التعليم ، وأن نلجأ الى المنطق والحساب ٠٠ ، كأن نقيم - مثلا - الادلة بمنطق الحساب الدقيق ، على أن الامانة تؤدى الى مضاعفة الريح في المدى الطويل » (٥٠) ٠٠ ويخلص كوتش من ذلك الى أن جيفرسون أطلق بعض الملاحظات التى اکتبلت بها قناعته ، وكشفت من شدة حمسه لمذهب المنفعة (٥١) .

وربما كان آخر ، اختبار لجيفرسون ، كداعية لهذا المذهب ،
يكن في السؤال الذي وجه اليه : هن يمكن للملحد أن يكون على
خلق ؟ .. ونجد جوابه على السؤال بالايجاب في رسالتين له على
الاقبل :

أولاهما ، في خطابه الى توماس لو والذي سبقت الإشارة
اليه ، ويتضح منها ، مدى احترامه للمذهب الالهادي ، ودفاعه
المقوى عن أخلاقيات الفلاسفة الفرنسيين من أمثال : ريدرو ،
ودالبرت ، ودولباح ، كوندورسيت . فمن المعروف أنهم يعدون
من أعظم الرجال ، فضلا ، ومن ثم فان فضائلهم ، لا بد وأنها
ترجع الى أساس آخر غير حبهم لله .

أما الرسالة الثانية ، فهي تلك التي ضمنها خطابه الى ابن
أخيه بيتركار ، آنفة الذكر حيث أشار فيها جيفرسون صراحة
(٥٦) توقعه من كار الصغير ، يعد استخدامه منهج النقد الذي
اقترحه عليه أن ينتهي به ذلك الى الالحاد) الى أنه : « اذا انتهى
معك الى الاعتقاد بعدم وجود اله فستجد الحافز على التمسك
بالعضيلة ، في الراحة والسرور الذين تشعر بهما اذا نحيت بها ،
وفي الحب الذي ستحظى به من الآخرين » (٥٦) .

وفي ضوء رأيه هذا ، يسنين لنا موقفه الذي ينطوي على
أعظم قدر من التسامح الديني وهو التسامح الذي لا كان ليبرز
بهذا الاسلوب ، المستنير ، الا في اطار الدين الطبيعي للاضرار
والذين خلصوا الفلسفة الاخلاقية من أسار العقيدة الدينية ..
وهكذا .. آمن جيفرسون ، بأن ذلك هو الهدف الذي يجب أن تتجه
اليه الحياة الدينية كلها ، في أمريكا ، وأن تكون للأمريكيين ،
الحرية الدينية الكاملة ، أي حريتهم في التدين .. أو في التحضر
من الدين .. سواء بسواء .. ولكن جيفرسون .. سرعان ما اكتشف

من خلال تجربة شخصية خاصة له ، ان فكرته بعيدة التحقيق ، حين تعرض لاتهام اراشين له في أخلاقه ، في انتخابات ١٨٠٠ ، فضلا عن الاساءات التي تعرض لها صديقه « توماس بين » بعد عودته الى أمريكا .

* * *

جون آدمز (١٧٣٥ - ١٨٢٦)

قد يدفعنا الانطباع الاول لثانى رئيس لنا ، الى القول بأنه لا ينتسب الى أحرار المتدينين الذين تحدثنا عنهم في هذا البحث . ذلك أن لعائلة آدمز ، جذورا قوية ، تتصل بمذهب « كالفن » كما أن جون آدمز كان دائم الانتظام في زيارة الكنيسة . وفي قراءة الانجيل ، حتى انه حينما التقى بفرانكلين في عمل له بباريس ، قال عنه انه « لا دين له .. وأن جميع الملحدين ، واللاهوت والمتحررين ، والفلاسفة ، والنساء .. كلهم لديه سواء » (٥٣) وعندما ظهر كتاب « عصر العقل » كان رد الفعل لديه عنيفا ، ازاء هذا الكتاب ، حتى انه لأم مؤلفه ، توماس بين ، لوما شديدا على هذه « الترهات » التي ذكرها في كتابه عن العهد القديم .

وقد تمسك آدمز بايمان لا يتزعزع في الله ، ويقول في ذلك أن مثل هذا الايمان ، ضرورى للاخلاق ، وفي الوقت نفسه ، اعترف بدور العقل البشرى فيها . ولكنه على خلاف جيفرسون ، وفرانكلين ، لم يبد حماسا في تأييد القول بأن الكمال للعقل البشرى وحده وانما كان ايمانه قاصرا على العناية الانهية ، وبالمعجزات ، وبأن الانجيل قد اشتمل على « اكمل فلسفة ، وأكمل أخلاق ، وأحسن السياسات نقاء » (٥٤) بل انه ذهب الى حد القول صراحة بأن مبادئ الثورة الامريكية ، هي ذاتها ، المبادئ

• العامة للمسيحية (٥٥) •

ومع ذلك فان آدمز هذا .. هو نفسه الذي وقع معاهدة طرابلس بما فيها المادة الشهيرة ١١ والتي تبدأ بالنص على أنه .. « بما أن حكومة الولايات المتحدة ليست قائمة بأية حال على الدين المسيحى .. » وهو ما يبعث على التساؤل حول ما ينطوى عليه ذلك من التناقض مع آرائه التي ذكرناها ؟ .. ولو أننا فهمنا بوضوح ما الذى كان يعنيه آدمز بعبارته عن « المبادئ العامة للمسيحية » لتبين لنا أنه ليس ثمة تناقض ، لانه مثل غيره من الاحرار المتدينين في عصره ، كان يؤمن بأن الرسالة الاساسية للمسيح ، رسالة اخلاقية ، وليست رسالة مذهبية ، فالحق والعدالة ، والحرية ، والاخاء ، كلها من مبادئ المسيحية ، وأن هذه المبادئ هى التى شعر آدمز ، بتوافقها مع مبادئ الثورة الامريكية •

وصحيح أن بضال الثورة الامريكية ، لم يقم على أساس الهوية المسيح ، أو التثليث أو ولادة العذراء .. ومع ذلك فلو رجعنا الى معاهدة طرابلس ، فسنجد أنها تنمشي تماما مع المبادئ التى قامت على أساسها الولايات المتحدة ، وهى ، الحرية ، والعدالة ولكنها لم تقم على أساس عقائدى للدين الارثوذكسي •

وهكذا ، وضح أن آدمز ، قد تحرل عن تمسكه الشديد بمذهب « كالفن » الذى كان يعتنقه في بداية حياته ، على نحو ما أكدته قوله في مقدمة احدى يومياته ، بأنه بدأ يكره الذهاب الى الكنيسة ، وأنه ضحى « بأحد القربان » .. وبتعاليم « جون كالفن » البساليه (٥٦) •

وقد وضح أيضا ، أن بعض الناس ممن كانوا حوله ، أحسوا

بعدم اقتناعه ، وعرفوا آراءه التحررية : على نحو ما يشير في مقدمة احدى يومياته عام ١٧٥٦ ، (وعمره (٢٠ عاما آنذاك) الى مناقشة جرت بينه ، وبين شخص يدعى ماجور جرين ، حول الوهية المسيح انتهى منها الى عدم الاقتناع بما ساقه صاحبه من حجج على الاطلاق ، حيث يعقب على ذلك في هامش يوميته قائلا : « وهكذا اصطنعوا الغموض ، ليجعلوا منه غطاء يخفون تحته مغالطاتهم » (٥٧) .

وكان آدمز يؤمن ايمانا عميقا بالمبدأ الاساسي للتحرر الدينى ، الذى يركز على الفصل بين الاخلاق المسيحية ، وبين العقيدة المسيحية ، وتمايز كل منهما عن الاخرى كما كان مقتنعا - مثل جيفرسون - بأننا قد نجد في الانجيل ، الفلسفة الاخلاقية فقط . . ثم يتساءل : « من أين لنا أن نعرف الحكمة من المواعظ . . والشعائر ، والاعترافات والمواثيق والعهود . . وكل هذه الاثقال . . من الامور الجوفاء التى نجدها محشورة في الدين ، هذه الايام » (٥٨) .

وقد اشتهر آدمز بأنه عقلانى متمكن ، وأنه يستمتع بتبادل الرأى مع الناس من أمثال بنيامين روش ، وتوماس جيفرسون (بعد ذلك) . كما انه قرأ بنهم في العلوم الكلاسيكية ، والفلسفة ، واللاهوت ، وافتتح دراسات في مجالات الاجتماع والدين ، والدين المقارن ، وكان من رأيه ، اننا يجب أن ندرس الاديان الاخرى في العالم ، وأن نتقبل من خلالها الآراء الاخرى ، ان استطاعت أن تثبت وجودها في حدود ما يتفق منها ، مع العقل والمنطق السليم (٥٩) .

وقد خلاص من ذلك الى أن كل من يتمسك بالاخلاق المسيحية ، هو الذى يجب أن يوصف بأنه مسيحي ، حتى ولو كان ممن لا يؤمنون بالوهية المسيح ، أو بالتثليث ، وهذا الرأى يتضح ببساطة من كتاب له أرسله الى جيفرسون عام ١٨١٣ يقول فيه

« نعم أنا أؤمن بأن كل الرجال الشرفاء منكم مسيحيين، بالمعنى الذى أقصده من هذه الكلمات » (٦٠) .

ويقول آدمز ، تعبيرا عن شدة اهتمامه بالاخلاق «أن الفضيلة - وليست الحرية - هى المبدأ الاول للحكومة » (٦١) ذلك أن ممارسة الحرية تتسم بالمسئولية ، ثم انها لا تزدهر ما لم تكن مرتكزة على أسس أخلاقية ، ويدل آدمز على ذلك بأن التعاطف الانسانى ، انما ينبع من كوننا طيبين ، لا نفعل الا الصواب ، وذلك خير من ترك الشخص يفعل ما يريد . فاولوية الفضيلة عند آدمز ، قد لا تتواءم مع نظرة الاحرار من المعاصرين ، الذين يتمسكون بحق الناس في أن يفعلوا ما يشاؤون ، طالما انهم لم يقتلوا ، ولم يبددوا ، ولم يسرقوا أو ينصبوا . ولو أن هذا الرأى ما يمكن أن ينال موافقة آبائنا المؤسسين .

وعلى الرغم من أن آدمز لم يكن طائفى المذهب ، فقد استمر يتحرك ، أكثر ، وأكثر في الاتجاه نحو فكرة التوحيد في آخر حياته ، وقد وضع ذلك بجلاء في رسائله مع جيفرسون والتي يبدو منها أن آدمز - وليس جيفرسون - كان أكثر تحمسا للتوحيد .

هذا وقد اكتشف كل من آدمز ، وجيفرسون ، بعد أن اندمجت انجراح السياسية ، أنهما يتفقان في عدد من النقاط بشأن الدين ، فكلاهما شجبا مذهب جون كالفن ، وصرحا بعدم موافقتهما ، هؤلاء الذين يؤمنون بأن التثليث ، أو أنوهمية المسيح ، من الامور المتصورة عقلا . ومع ذلك فلم يصرح أى منهما علنا ، بشيء من آرائه المذهبية للمذهب الارثوذكسي الى أن بلغ آدمز الثمانين من عمره ، حيث نراه يلخص معتقداته الدينية في أن « دينى يقوم على أساس حب الله ، وحب جارى ، والامل في أن يغفر لى ذنوبى ، وأن يقبل توبتى وأن أقوم بالواجب كما تفرضه الضرورة وأن أتجمل بالصبر على مساوىء الحياة التى لا مفر منها ، وأن

ألتزم بواجبي في ألا أرتكب خطأ ، وأن أعمل الخير ما استطعت ،
 لجميع الخلائق الذين ، أنا جزء بالغ الضالة منهم ، وأن أؤمن
 كذلك بالحياة الآخرة ، وبالثواب والعقاب ، ولكن لا أؤمن
 بالخلود » (٦٢) .

* * *

جيمس ماديسون (١٧٥١ - ١٨٣٦)

جيمس ماديسون ، هو رابع ، رئيس الولايات المتحدة ،
 والذي أسهم - مع توماس جيفرسون - في اثراء مبادئ الحرية
 الكاملة ، أكثر من أى أمريكى آخر .

وقد شغل ماديسون بمشكلة التسامح الدينى ، باعتباره
 كما يقول « أسوأ من أى شيء آخر » وكان يؤمن بأن كل انسان
 يملك أفكاره ، ومشاعره ، بنفس المستوى الذى يملك به ،
 أملاكه الخاصة . وعلى ضوء فلسفة لوك ، التى سار عليها ،
 آباءنا المؤسسون ، من أن الاطار الذى يتحقق فيه مزج العمل ،
 بالخامة ، لنتج منهما سلعة ، أو نشترعها فان ذلك يخول لنا ،
 الحق الطبيعى في امتلاكها ملكا خاصا . . وخلص ماديسون من
 ذلك الى أن من حق أى شخص أن يمتلك أفكاره وآراءه، أيا كانت
 سياسية ، أو اقتصادية ، أو دينية . . وعلى حد قوله (١٧٩٢)
 « فكما يقال من أن الانسان له الحق فيما له من أملاك . . يقال
 أيضا أنه يملك ماله من حقوق » (٦٣) ولك أمريكى أن يؤمن بالملك
 . . وألا يؤمن بانه حيث يبدو ، أن ماديسون يذهب في رأيه
 - ضمنا - الى حد القول بأن نكل انسان ، الحق في الاعتقاد خطأ -
 بأن الملكية الخاصة ليست حقا طبيعيا .

* المترجم : بمعنى أن الانسان يملك من الحق ، بقدر
 ما يكون له من الحق فيما يملك .

وقد تضمنت دساتير أمريكا ، عددا من الشروط التي لا تتواءم مع فكرة ماديسون حتى أن عددا من الولايات ، وضعت شروطا مميزة ، ضد الروم الكاثوليك و « أقام » عدد آخر ، الكنائس باعتبارها من مؤسسات الدولة .

وقد رأينا في الجزء الذي تحدثنا فيه عن فرانكلين ، أن بنسلفانيا ، اشترطت ، أن يكون موظفوها من المسيحيين الأرثوذكس ، كما وضعت شروطا للاختيار في الدين بولاية نيو جيرسي ، وديلاوير ، وكارولينا الشمالية ، وكارولينا الجنوبية (٦٤) .

وعلى عكس ذلك نص الدستور الاتحادي ، المعدل صراحة ، على حظر انشاء أية أنظمة أو مؤسسات دينية ، أو عقد اختبارات دينية للموظفين . ورغم ذلك ، استمر عدد من الولايات في انشاء الكنائس ، وعقد الاختبارات المذكورة .

وفي فيرجينيا ، التي توثقت بها عرى التعاون ، بين ماديسون ، وجيفرسون ، تأسست الكنيسة الأسقفية ، وخلال عام ١٧٤٤ ، تعرض المعمدانيون ، وغيرهم من المبريديين المسيحيين ، للاضطهاد ، والاعتقال ، حيث كتب ماديسون منددا بذلك قائلا :

« هذا المبدأ الشيطاني الجهنمي في الاضطهاد ، أثار الغضب الشديد لهذه الفضيحة التي لن تمحى ذكراها ، والتي تقتضي أن يتحرك رجال الدين ، لمثل هذا التصرف الذي لم أشهد أسوأ منه ، وذلك في الوقت الذي ما يزال ، خمسة أو ستة من خيار الرجال من مواطنينا ، يرسفون في أغلال السجن ، لمجرد أنهم عبروا عن مشاعرهم الدينية » (٦٥) .

ولقد كان بفضل الجهود المضنية التي بذلها ماديسون ، وجيفرسون ، ان عدل تدريجيا عن ، انشاء الكنيسة الأسقفية في فرجينيا ، على الرغم من استمرار الهجاء للحصول على دعم (٦ - ملحق)

من حكومة الولاية ، لتعليم الدين المسيحى ، الى أن انتهت في عام ١٩٨٥ ، بتقديم مشروع قانون في هذا الصدد ، نال التأييد من رجال من أمثال باتريك هنرى وجون مارشال ، بينما عارضه بشدة كل من ماديسون ، وجيفرسون (٦٦) .

هذا وقد كان الهدف من القانون، العودة الى تقرير المسيحية، كدين للدولة بصفة عامة ، وبذلك يصبح متميزا عن اليهود وغيرهم من غير المسيحيين ، وهو ما دفع بكل من ماديسون ، وجيفرسون الى الوقوف ضده : خاصة أزاء النص الذى يصف المسيح بأنه « مؤسس ديننا المقدس » لما ينطوى عليه من مدى ابعاد غير المسيحيين .

وكان من أثر المناقشات العنيفة التى دارت حول هذا القانون ، أن أصدر ماديسون في عام ١٧٨٥ بياناً الشهير ، في شكل ذكرى احتجاج على الاضطهاد الدينى قال فيه « ان الدين يجب أن يترك لقناعة الانسان واحساسه ، وذلك هو حقه في أن يمارسه ، على النحو الذى تمليه عليه عقيدته ، وهو حق لا يقبل بطبيعته ، أى مساس به » وهكذا جاء تأييده للملحدين ، ولغير المسيحيين ، ضمناً ، وان كان واضحاً في قوله « وبينما نخول لانفسنا الحرية في اعتناق وممارسة الدين الذى نؤمن به ونحافظ عليه باعتبار أنه تنزيل الهى ، فاننا لا يمكن كذلك أن ننكر على الآخرين ، حريتهم ، ممن لم تستجب عقولهم للوضوح الذى اقتنعنا نحن به » (٦٨) .

وقد وقف ماديسون ، خلال فترة رئاسته ، موقفاً ثابتاً ، الى جانب مبادئه ، بما في ذلك مبدأ الفصل بين الكنيسة والدولة كما اعترض في الكونجرس على دعم الدولة للمؤسسات الكنسية أو اعفاء الكنائس من الضرائب (٦٩) واستمر هذا التقليد متبعاً، حتى الان رغم الانتقادات الموجهة اليه من معارضييه .

ومع ذلك لم يبخل الرئيس ماديسون ، بالتأييد الرسمي للاحتفال بيوم الشكر ، وهو ما استجاب له الرئيس جيفرسون على نحو ما ، الا أن ماديسون اعترض في فبراير ١٨١١ على التنازل عن قطعة أرض فيدرالية ، لكنيسة معمدانية ، كما اعترض على قانون بإنشاء كنيسة أسقفية في كولومبيا (٧٠) متمسكا في الرسالة التي بعث بها في كل من الاعتراضين، بالنص الدستوري الصريح ، والذي يقضى بأن « الكونجرس لن يصدر قانونا يتعلق بأية مؤسسات دينية » .

وقد دلل ماديسون في مذكرة احتجاجه الشهيرة ، على أن تقنين المسيحية « يتعارض مع الدين المسيحي ذاته ، فكل صفحة فيه تدين الاعتماد على أية سلطة زمنية (في هذا العالم) » . ويتناقض مع الواقع ، اذ من المعروف أن هذا الدين قد استقر وازدهر ليس فقط بدون مساندة القوانين الوضعية ، بل وعلى الرغم من كل اعتراض أثارتته ضده « (٧١) » .

هذا وقد علمنا التاريخ، انه حيثما يقع الخلط بين السياسة، والدين ، تقع المتاعب لكل منهما لهذا السبب ، ولذلك يقرر ماديسون في هذا الصدد في يوليو ١٨٢٢ ، « حقا ان اتجاهها كهذا ، نحو الخلط ، وما يترتب عليه من الاثر السيء لكليهما ، الى حد لا يؤتمن معه توقى الخطر الذي يتعرضان له كلاهما ٠٠٠ وان احتفاظ الدين ٠٠ والحكومة بنقاتهما ، ينمق كلما كانت درجة تداخلهما أقل » (٧٢) .

الخلاصة

عرضنا فيما تقدم لآراء ستة من أعظم رجال أمريكا في الدين ، ومنهم الرؤساء الاربعة الاول ، ثم بنيامين فرانكلين ، وتوماس، بين .

ولاً بل لنا أن نذكر حقيقة ، أن أحدا من هؤلاء المفكرين ، لم يكن فيلوسوفا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، ولكنهم كانوا فلاسفة بالمعنى الواسع لما عرف عنهم من حبهم للفكر وشدة اهتمامهم بالتقدم الفكرى والعلمى ، باعتبارهم من الصفوة الممتازة ، حتى وان بدا منهم أحيانا ، شيء من التعقيد ، أو التناقض .

وهذا هو « كوتش » يصف جيفرسون بأنه قد يكون أعظم المفكرين الستة « وان لم يكن دؤوبا على الفوص في الاعمال الفكرية ، ولم ينشط لمحاولة حل المعضلات التى تحلفت عن أرائه في الفلسفة الاخلاقية » (٧٣) كما أن أحدا من هؤلاء لم يحاول أن يتصدى لتحليل الفكرى ، أو الميتافيزيقية المنهجية .

بيد أننا نجد في حياة هؤلاء الامركيين العظام ، وفي أعمالهم ، عددا من أدق التعبيرات التى عبروا بها عن التسامح الدينى ، والولع بالفكر ، والالتزام بالمبدأ .. ونحن اذ نقف على مشارف القرن الثالث من عمر أمريكا ، لا بد وأن نذكر حكمة ماديسون في قوله ، ان « الفكر هو أقدم ما نملكه » وأن جميع الامريكيين ، أيا كانت انتماءاتهم السياسية ، أو الدينية ، لا بد وأن تصدق. فيهم كلمات جيفرسون ، من أن « الاستقرار والسعادة .. وحب الآخرين » هو ما ستحققه لهم ممارستهم لحرية الفكر .



الهوامش

- ١ - المسيحية اليوم ٧٦/٧/٢ .
- ٢ - أنظر على سبيل المثال : « لادوارد سوريل » ، حديثا
بالكرتون في مجلة صوت القرية في ٢٩/١٢/٧٥ يتجسد فيه البطل
بهذه الكلمات « .. أخاف أن .. أر .. بعض أخبار مقلقة لك ،
جيفرسون ، وأدمز ، وفرانكلين ، وبين ، وغالبية الموقعين ، كانوا إما
مؤمنين ، أو من الغيتريين أو ملحدين .. وهذا يوضح لماذا لم نجد
أثرا لذكر الله في اعلان الدستور » .
- ٣ - بنيامين روش (٢١ ابريل ١٨٠٣) .
- ٤ - الى جون آدمز في ٥ مايو ١٨١٧ .
- ٥ - كارل فان دورين - بنيامين فرانكلين في كتاباته الخاصة
(نيويورك فاكنج ١٩٤٥) .
- ٦ - ل. ه. بترفيلد - يوميات ، وقصة حياة جون آدمز
(كمبردج ١٩٦١) .
- ٧ - ل. ه. موسنر « الالهية » دائرة المعارف الفلسفية -
الناشر بول ادواردز (نيويورك ماكملان ١٩٧٦) .
- ٨ - ب. س. فوتز - الكتابات الكاملة لتوماس بين (نيويورك
سيتادل ١٩٤٥) .
- ٩ - شارل فرانسيس آدمز - أعمال جون آدمز (بونستون
١٨٥٦ - ١٩٥٦) .
- ١٠ - فان دورين .
- ١١ - فونر .
- ١٢ - ناشيونال جازيت ٢٩ مارس ١٧٩٤ .

- ١٣ - س. د. كوب - ازدهار الحرية الدينية في أمريكا (نيويورك ١٩٠٢) .
- ١٤ - فان دورين .
- ١٥ - فان دورين - المرجع السابق .
- ١٦ - الى جوزيف هيوى ١٧٥٣/٦/٦ .
- ١٧ - فان دورين .
- ١٨ - أشير اليه في العقيدة الامريكية - أ. س. بيتس (نيويورك ١٩٤٠) .
- ١٩ - تيودور روزفلت - المحافظ موريس .
- ٢٠ - فونر .
- ٢١ - المرجع السابق .
- ٢٢ - المرجع السابق .
- ٢٣ - المرجع السابق .
- ٢٤ - أشير اليه في « جورج واشنطن والدين » - بول. أ. بوللر (هالاس ١٩٦٣) .
- ٢٥ - أشير اليه في « جورج واشنطن » - ب. ل. ثورد (فلاديفيا ١٨٩٦) .
- ٢٦ - ج. ك. فيتزباتريك « كتابات جورج واشنطن » (واشنطن ١٩٣٩) .
- ٢٧ - و. ف. وودوارد - « جورج واشنطن » الصورة والرجل (نيويورك ١٩٣٦ - انظر أيضا بوللر) .
- ٢٨ - بوللر .
- ٢٩ - الى جوزيف ريد. ٧ مارس ١٧٧٦ .
- ٣٠ - الى هنرى نوس ٢ مارس ١٧٩٧ .

٣١ - أنظر بوللر .

٣٢ - الى تينش تلغمان في ٢٤ مارس ١٧٨٤ .

٣٣ - هانتر ميللر - المعاهدات ، وقرارات دولية أخرى للولايات المتحدة الأمريكية (واشنطن ١٩٣١) : النص الكامل للمادة (١) كما يلي : « بما أن حكومة الولايات المتحدة ليست قائمة بأية حال على أساس الدين المسيحي ، وبما أنها هي ذاتها لا تحمل أي شعور عدائي ضد قوانين وديانة واستقرار المسلمين ، وبما أن الحكومة المذكورة لم تدخل مطلقاً في أي حرب أو أي عمل عدائي مع الامة المحمدية ، فقد تقرر بين الاطراف ، أنه ليس ثمة سبب من ناحية الافكار الدينية ، يمكن أن يؤدي الى تعكير العلاقات الطيبة السائدة بين البلدين . »

وقد وقع لبس في هذا النص ، حيث قام بالترجمة الانجليزية : « جويل بارلو ، المفاوض الأمريكي الذي وقع على المعاهدة ، واعتبرت كترجمة رسمية للاصل العربي ، وهنا وقع اللبس ، وكما يقول هانتر ميللر : « ان من أشد الامور غرابة (وغير المفهومة مطلقاً) أن حقيقة المادة (١) والتي وردت في ترجمة بارلو ، بعبارتها الشهيرة : « لم يكن لها وجود على الاطلاق (أي في النص العربي المقابل) (ص ٣٨٤) » وقد لاحظ ديبلر انه لم يعثر على أي إيضاح في الرسائل الدبلوماسية المتبادلة في ذلك الوقت ، مما يمكن أن توضح السبب في ورود هذا النص في الترجمة الانجليزية » .

على أن الانتطباع الاولي المتميز ، الذي ينعكس على النص الانجليزي ، هو أن القيادات المسلمة طلبت وضع مثل هذا النص ، باعتباره امتيازاً حصلت عليه من الولايات المتحدة (ولا يمكن نكره أن يتصور نفس الشيء ، حتى من أصحاب المذاهب الايديولوجية في طرابلس : « وفي النص العربي تبدأ كل مادة بعبارة الحمد لله) الا أن النص العربي لم يشير اطلاقاً الى ما يفيد أي امتياز بالمرء : « ذلك أن الصيغة العربية التي وضع أن ياولو قد أعدها للمادة (١) ،

جاءت استطرادا للفقرة الاخيرة من المادة ١٠ في النص العربي ..
على أن كل ما أثبت هنا يفصح عن مبدأ التسامح الدينى العام ،
بما يفيد أن المسيحيين يجب أن يفتروا المسلمين في أمريكا ،
والعكس بالعكس .. ولا يوجد في النص العربي مطلقا ما يؤيد ما جاء
بترجمة باولو .

واعتقد أن حل هذه المشكلة ، يكمن في 'الباعث' لدى باولو نفسه ،
وليس لدى رجال الشرع المسلمين ، إذ من الواضح أن ترجمة باولو
أنتى صدق عليها مجلس الشيوخ ، أعطى المسلمين أكثر مما كانوا
يتفاوضون بصددده .. وقد كان باولو صديقا مخلصا لتوماس بين ،
وكان هو نفسه من أحرار المتدينين .. وعن ذلك يحكى بين في كتابه
« عصر العقل » أنه أئتمن باولو على كتاب أرسله إليه ليحتفظ به
الديه (وكان بين سجينا في سجن فرنسي في ذلك الوقت) وهذه
الواقعة تفسر لنا بجلاء أن « باولو » و « بين » كانا على اتفاق أساسى
بشأن الدين ، وربما أيضا بالنسبة لمشاعر بين المناهضة للمسيحية ،
فهو يحمل ذلك على الاعتقاد بأن باولو كان يؤمن إيمانا شديدا ،
بمبدأ الفصل بين الكنيسة والدولة ، مما دفعه الى أن يحرف في
ترجمة نصوص معاهدة طرابلس .

على أن مثل هذا الغموض حول النص المذكور ، قد لا يجد حلا
على الإطلاق ، وبغض النظر عن الباعث لدى باولو ، كان هناك
محددات واضحة الاثر دون جدال ، وهى أن واشنجطون نفسه ، وافق
على مسودة المعاهدة ، بالصيغة التى أعدها باولو ، كما صادق
عليها مجلس الشيوخ دون أى اعتراض (أو على الأقل ، لم يشر
أحد الى ذلك) ، ثم أيد الرئيس آدمز ، تصديق المجلس بقراره في
جوزيو ١٧٩٧ .

٤٤ - شارلش وهارى بيرد ، حيث عبرا عن دور واشنجطون
بأنه كان أقل تشددا عندما « سمح بأن يثبت ذلك رسميا » ، ومع
ذلك لم يقدم «خوان بيرد أى دليل يؤكد هذه النقطة - انظر كتابهما
في « ازدهار المدنية الأمريكية » [نيويورك ١٩٣٠] .

٣٥ - بوللر ٠٠ ويقرر بوللر أيضا : « ومن ناحية أخرى ، لو كان علينا أن نؤمن بالوهمية المسيح ، وشفاعته لذنوب الناس ، وأن مشارك في الاحتفال بعشاء الرب ، كشرط للايمان المسيحى ٠٠ اذن فان واشنطنطون على نحو ما اتضح من بحثنا يعتبر - بالكاد - مسيحيا ، اللهم ! لا أن يكون مسيحيا أسما » ٠٠ وقد أشار بوللر كذلك الى ما قاله جيفس اير كرومبى ، راعى واشنطنطون من « اننى لا يمكننى أن أعتبر أى رجل مسيحيا حقيقيا ، اذا أهمل أى تعاليم رسمية (القداس مثلا) ترتبط بمؤسس دعوتنا الدينية المقدسة ، كطريق الى رحمة الرب » (المرجع السابق) ٠

٣٦ - المرجع السابق ٠

٣٧ - المرجع السابق ٠

٣٨ - فوردي ٠

٣٩ - جيرد سباركس « كتابات واشنطنطون » - بوسطن ١٨٣٧ ، وينظر الى تعليقات سباركس على أنها غير صحيحة ٠٠ بل أن المؤرخين المعاصرين يتهمون بالتدليس ، ويبدو أنه كان يكتب لملاحظته دون تحقيق ، فلم يكتب التاريخ بموضوعية ، وقد علق على ذلك ابنة واشنطنطون وجرى تعليقها على كل لسان الى هذا أن سباركس حاول أن يتصلل من واشنطنطون حين وضع رثيقه ٠

٤٠ - بولا بلانشار « الرجل ٠٠ والله فى واشنطنطون » (بوسطن ١٩٦٠) ٠

٤١ - ١٠ ١٠ ٠ ليه بوسكمب « كتابات توماس جيفرسون »

(واشنطنطون ١٩٦٠) ٠

٤٢ - المرجع السابق ٠

٤٣ - المرجع السابق ٠

٤٤ - المرجع السابق ٠

- ٤٥ - المرجع السابق .
- ٤٦ - المرجع السابق .
- ٤٧ - كاشنج سترافوت « السماوات الجديدة » ، والارض الجديدة « (نيويورك ١٩٧٤) .
- ٤٨ - الى : مايلزكتج في ١٨١٤/٩/٢٦ .
- ٤٩ - ادريين كوتش ، « فلسفة توماس جيفرسون » (شيكاغو ، كوادرانجل ١٩٤٣) .
- ٥٠ - الى توماس لو ، في ١٨١٤/٦/١٣ .
- ٥١ - كوتش .
- ٥٢ - كتابات توماس جيفرسون .
- ٥٣ - بادج سميث - جون آدمز (ويست بورت ١٩٦٢) .
- ٥٤ - المرجع السابق .
- ٥٥ - الى توماس جيفرسون في ١٨١٣/٦/٢٨ .
- ٥٦ - ل. ه. بترفيلد - « اليوميات الاولى لجون آدمز » (كمبردج ١٩٦٦) .
- ٥٧ - ل. ه. بترفيلد « يوميات وقصة حياة جون آدمز » (كمبردج ١٩٦١) .
- ٥٨ - المرجع السابق .
- ٥٩ - سميث .
- ٦٠ - الى توماس جيفرسون ١٨١٣/٩/١٤ .
- ٦١ - أعمال جون آدمز .
- ٦٢ - المرجع السابق .
- ٦٣ - ناشيونال جازيت ١٧٩٢/٣/٢٩ - وهذه المقالة ، وعدد

آخر أكبر من النصوص الأصلية لماديسون ، نجده في كتاب صول ك
بادوفر ، الأعمال الكاملة لماديسون (نيويورك ١٩٥٣) .

٦٤ - أنظر جوب .

٦٥ - بادوفر .

٦٦ - جوب .

٦٧ - ستراوت .

٦٨ - بادوفر .

٦٩ - ستراوت .

٧٠ - بادوفر .

٧١ - المرجع السابق .

٧٢ - المرجع السابق .

٧٣ - كوتش .

حول الحرية الفردية

في أمريكا النائرة

بقلم

روسكو هيبيل

أستاذ الفلسفة المساعد ، والعميد المساعد لكلية الفنون
والعلوم ، بجامعة « دانفر » نال تعليمه بكاية كارلتون ، وجامعة
شيكاغو واشتغل بالتدريس بكلية كارلتون ، وجامعة
الينوى (دائرة شيكاغو) وجامعة يال ، وجامعة « دانفر »
بكاليفورنيا ومؤلفاته ، تدور في فلك الفلسفة الاخلاقية والقانونية ٧

لا يستطيع المرء أن يملك نفسه من الدهشة ، حين يتساءل ، من أين استقى الثوار الأمريكيون ، الضمانات الخاصة ، التي وردت في الدستور ، وفي قانون الحقوق وذلك أنهم - يقينا - لم يأتوا بها من فراغ . ثم ان أحدا لم يزعم أنها نزلت بوحي من عند الله .

ونحن - كفلاسفة - قد يروق لنا أن نقرر ، أن هذه الضمانات ، نشأت بصورة ما ، كنتاج للفلسفة العقلية . وها هي النصوص التي ما تزال تطبقها الى الآن ، كانت تعتبر في حياة أمريكا في القرن الثامن عشر ، سابقة على العصر الذي وضعت فيه .

ولقد كانت فلسفة « كانط » في اثبات وجود الله ، ومذهب بتنام في المنفعة كانا ما يزالان في مرحلة طفولتهما الاولى من عمرهما ، كما أن فلسفات كتلك التي تناولها هيجل ، بفكر الجدلي ، وغيرها من المذاهب الماركسية ، أو البرجماتية ، أو التأثرية ، كلها كانت ما تزال في علم الغيب .

ومع ذلك فقد انتشرت آراء بعض الفلاسفة السياسيين ، على نطاق واسع في أمريكا ، من أمثال هوبس ، ولوك ، ومونتسكيو ، وان كانوا لم يناقشوا ، بعض الحقوق بأسلوب منهجي متخصص ، مثل حق المتهم في المثل بشخصه أمام قاضية (هاباس كورباس) * ثم انهم لم يتصدوا لمناقشة قوانين إسقاط الجنسية ، والضمانات القانونية ضد التفتيش والاعتقال ووجوب الا يصدر اتهام الا من هيئة المحلفين ، وألا يحاكم شخص عن تهمة خيانة الا أمامها ، فضلا عن حق الشخص في الامتناع عن تجريم نفسه .*

* المترجم : وقد تقرر هذا الحق في أثر النورة الانجليزية ضد الملك شارل ، وبمقتضاه في حالة القبض على أي شخص ، فانه لا يجوز أن يظل مقبوضا عليه أكثر من ٢٤ ساعة ، يقدم خلالها بشخصه الى القاضي المختص ليقرر اما الافراج عنه واما حجزه تمهيدا لمحاكمته .

* المترجم : أي حق الشخص في الامتناع عن الاقرار بالجريمة التي يتهم بها ، وألا يرغم قسرا على ذلك .

وقد كان من المستحيل ، ليس فقط أن نجد تأصيلاً لهذه القائمة من الحقوق ، والدفاع عنها فيما صدر من الكتب في الفلسفة السياسية التي كانت تقرأ في ذلك الوقت ، بل كان يتعذر أيضاً استخراج مثل هذه القائمة من كل الكتب الفلسفية التي كانت منتشرة آنذاك . ومع ذلك فقد كان ما يزال أمل أخيراً ، وإن كنت أدعه جانباً ، إلى أن أبذل محاولتي في هذا التأصيل ، رغم ما يحتج به البعض من أنه برغم القائمة المحدودة للحقوق التي وردت بالدستور ، وبوثيقة الحقوق ، فلم نجد من فلاسفة ذلك الوقت من يذكرها صراحة ، وإن أشاروا إليها ضمناً .

ومن منطلق هذا الرأي يمكن القول بأنه لم تكن لدينا فلسفة للحقوق الطبيعية ، والعقد الاجتماعي ، أو الربط بينها ، بما يمكن أن يساعد في استنباط المصدر الذي انبثقت منه هذه الضمانات ، التي وردت في الدستور وفي قانون الحقوق .

وعلى الرغم من المبادرة بهذه الدعوة ، فإن ثمة مشاكل قد اعترضتها على نحو ما يتضح مما يلي :

أولها : أنه إذا كان الوصول إلى هذه الضمانات ، قد تحقق بهذه الكيفية عن وعي بها وإدراك لها ، فلا بد أن نتوقع أن أحداً فعل ذلك . . ولكن أحداً لم يفعل .

وثانيتهما : أنهم إذا كانوا لم يصلوا إلى هذه الضمانات ، عن وعي بها ، وإدراك لها عن ذلك الطريق فضلاً عن أن عدداً من المسؤولين بل والمثقفين ، والكتاب ، والعلماء ، لم يكونوا على علم بالطريقة التي اهتموا بها إلى عقيدتهم فيها وقناعتهم بها ، فلا بد أن نتوقع أن ثمة آخرين هم الذين فعلوا ذلك لهم آنذاك ، ولكن أحداً لم يفعل .

وثالثتها : أنه لو كان باستطاعتنا تحقيق الضمانات المذكورة بهذه الكيفية ، لمجرد أننا آمننا بها لكان من المستطاع أن نقول ذلك الآن ، بينما نحن - أو على الأقل أنا - لا نستطيع . . .

ومشكلتى مع الحقوق الطبيعية ، والعقد الاجتماعى ، ليست
 في أنها أصبحت من طراز قديم ، لا يتفق مع عصرنا الحاضر ، وليس
 لأنها لا تساعدنا في تأصيل الضمانات الدستورية وقانون الحقوق ،
 ولكن لأنها بما فيها العقد الاجتماعى ، قد تزودنا ببعض الموصفات
 أو اقتراحات التى ، إما أن تقودنا الى تأصيل هذه القائمة من
 الضمانات ، وإما - وهو ما أصر عليه أيضا - أن تؤدى على العكس
 الى قائمة مختلفة .

وليس ما يضايقنى - وإن كان يضايقنى فعلا - أن كثيرين
 من أمثال أعضاء حزب « تورى » الذين كانوا يدعون الى الحقيق
 الطبيعية ، والعقد الاجتماعى ، أيهما ، أو كليهما ليبرروا القيود
 التى يريدون فرضها على الحقوق الفردية ، والحريات ، وإنما الذى
 أضيق به أشد الضيق ، هو ما أحسه من الشك بأن قائمة الضمانات
 المذكورة ، نشأت نتيجة عمل فكرى جاد ، وواع ، ثم بعد جـدلاً
 سفسطائى عنيف ، وإن كان من المستبعد أن يكون ذلك العمل ،
 فقد الطريق من بدايته ، أل من الحقوق الطبيعية ، والعقد
 الاجتماعى ، أيهما أو كليهما ، ليصل الى القائمة المذكورة ، عن
 طريق الاستنتاج ، ليدخلنا بذلك في حلقة مفرغة ، بمعنى أننا
 لا نستطيع أن نضع الضمانات التى تشتمل عليها القائمة ، إلا اذا
 توفرت لدينا ، الموصفات ، والاقتراحات ، المطلوبة لها . أو
 بعبارة أخرى ، إلا اذا بدأنا أولاً ، بوضع هذه الضمانات على أن أود
 الآن ، أن أتصدى لاجراء مختلف ، في التحليل المنطقى ، والذى
 أعتقد أنه أقرب المقاييس ، التى قامت الضمانات الدستورية ،
 ووثيقة الحقوق على أساسها .

وترتكز الفكرة الرئيسية لهذا التحليل المنطقى ، على ما قاله
 أرسطو في « التحليلات الاولى » ، والذى ميز فيها بين التحليل
 الاستنتاجى (من الكل الى الجزء) * وبين التحليل الاستقرائى

* المترجم : أى استنتاج قضايا جزئية من قضايا كلية .

(١ - ٢ - ٣)

(من الجزء الى الكل) * ، ثم التحليل بطريق القياس (من الجزء الى الجزء) *

وفي رأيي - بكل تواضع - ان الضمانات الخاصة التي وردت في الدستور ، وفي قانون الحقوق ، انما جاءت نتيجة التحليل المنطقي بطريق القياس ، وهو ما أحاول هنا اقامة الدليل عليه (وثمة موضوعات أكبر ، أعتقد أنها تستحق بعض الاهتمام ، الآن المجال لا يتسع لبحثها هنا وهي أن مسئولية الفكر الفلسفي السياسي ، والاخلاقي ، قد تناسبها بصورة أفضل ، طريقة التحليل بالقياس ، عنه في غيره من المذاهب ، كالمنفعة ، أو البحث في 'اللاهوتية' ، عند كانط ، أو البراجماتية) .

وترتكز الطريقة القياسية في التحليل ، على القياس ذاته ، وفي هذه الحالة ، يجري القياس على حالات ، أو أمثلة للمخالفات الصارخة ، والتي يجب تجنب تكرارها ، ومنعه . . . وقد قرأ الثوار الأمريكيون ، التاريخ جيداً ، وتأثروا بصفة خاصة بكتابات المؤرخين من « الهيج » (١) . الذي رأوا في التاريخ - وخاصة التاريخ الانجليزي - التطور البطيء للحقوق الفردية ، والشريات وانتصارها على طغيان الملكية .

وهذا هو التاريخ السياسي والقانوني في إنجلترا ، يسجل عدداً من الحوادث الصارخة عن الاضطهاد ، والظلم ، واهدار الحقوق الفردية ، وهي حالات عرفها الأمريكيون مما قرأوه في كتاب « محاكمات الدولة » لايميلين (صدر سنة ١٧٢٦ في

-
- * المترجم : أي تركيب قضية كلية ، من قضايا جزئية .
 - * المترجم : أي بقياس قضية جزئية على قضية جزئية مماثلة (١) المترجم : حزب سياسي انجليزي نشأ في القرن ١٧ ، واشتهر أعضاؤه بالدعوة الى حقوق الشعب ومعارضة الملك ، وقد حل محله حزب الاحرار بعد الثلث الاول من القرن ١٨ .

عشرة مجلدات وأعيد طبعه في سنة ١٩٧٦) وما قرأوه من تعالقات في هذه المحاكمات ، أو فيما عرضت له الصحف في المستعمرات (في الولايات الأمريكية قبل الاستقلال) من القضايا القانونية المعاصرة (مثل محاكمات ويلكس في لندن ، وماك دوجان في نيويورك ، ومرافعات المحامين في بوسطن) .

والحقيقة ، انه ما من ضمان من الضمانات التي تحدث عنها الدستور أو قانون الحقوق الا وتعرض لسلسلة من المخالفات الصارخة ، خلال الـ ١٧٠ سنة التي استغرقها القانون الانجليزى أمريكياً (منذ أن تولت أسرة ستوارت عرش إنجلترا سنة ١٦٠٣) .

ففيما يتعلق بالحرية الدينية ، وقع الاضطهاد الدينى لطوائف انبيوريتان (٢) والكويكرز (٣) والكاثوليك .

وبالنسبة لحرية الصحافة ، فقد تعرض الصحفيون للمطاردة ، خلال حكم أسرة ستوارت (جون توين ، بنيامين كيتس ، بنيامين هاريس ، وآخرين غيرهم) فضلا عن المراسيم القمعية ، التي صدرت خلال القرن ١٨ ، والتي عقدت في ظلها المحاكمة الشهيرة لجون بيتر زنجر في نيويورك (عام ١٧٣٥) .

أما عن حق المتهم في الحضور بشخصه أمام قاضيه فلعلى أشهر قضية تتعلق بهذا الحق ، هى قضية الفرسان الخمسة (١٦١٧) على أن هذا الحق ، ظل يتطور شيئا فشيئا ، كأداة قانونية أساسية لحماية الافراد ، من الحبس المطلق ، دون أى اتهام حتى لو كان مجنونا .

(٢) المترجم : طائفة تأسست في عصر اليزابث ، وأسرة ستوارت في إنجلترا ، وتدعو الى اصتبح الكنيسة .
(٣) المترجم : وهم من أعضاء جمعية الاصدقاء التي أسسها جورج فوكس (١٦١٤ - ١٦٩١) .

وكذلك حق الشخص في رفض الاعتراف بجريمته ، أو تجريم نفسه ، فان الاجراءات التي تتبعها غرفة المشورة بمحكمة «ستار» حاليا ، تحتم حلف اليمين ، (أو اليمين المكروه) أو الاضطرارى ، والذي يتضمن اكره المدعى عليهم على تجريم أنفسهم .. بل ان عددا لا يحصى من القضايا ، في الفترة الاخيرة من آل ستيورات ، بل وفي القرن الثامن عشر ، كانوا يحاولون الايقاع بالمدعى عليهم بالحداع ، لكي يستدرجوه الى تجريم أنفسهم *

أما عن قوانين الاعتقال ، فقد حدث أن استخدمها برلمان كروموويل ، لاعتقال جيمس نايلور ، واعدم بمقتضاها ، أشخاصا مثل : ارشيبشوب لود ، زايرل أوف ستافورد . وفي عام ١٧٧٠ اتهم المجلس التشريعى بنيويورك ماك دوجال بالخيانة ، لانه هاجم التشريع علنا .

وفيما يتعلق باجراءات التفتيش ، والقبض بغير سبب، فاعل أشهر مثلين معاصرين في ذلك الوقت هما :

الاول : استغلال التاج لقرارات انحضور في بوسطون ، والتي هاجمها جيمس أونيبس عام ١٧٦١ .

والثانى : اجراءات التفتيش والاعتقال الهمجية التي وقعت للمواطن اللندنى جون أولتيس وآخرين غيره في سنة ١٧٦٢! مجرد أنه وجه النقد الى وزراء الملك ، في العدد ٤٥ لمجلة « نورث بريتانى » .

وأخيرا فانه برغم الاصرار على ضرورة ألا يواجه أى اتهام ، الا من هيئة كبيرة من المحلفين فان الاجراءات البغيضة ، التي اتبعتها غرفة المشورة بمحكمة « ستار » لم تستجب الى ذلك : عقد تمت محاكمة جون بيتر زنجر ، دون أن يعرض اتهامه على هيئة محلفين ، وهو نفس ما حدث في محاكمة الكسندر ماك دوجال، وغيره وغيره .. والقائمة لا تنتهى .

* المترجم : أى أن يعترف المتهم بالجريمة باكراهه على ذلك حتى ولو لم يكن قد ارتكبها .

بيد أننا قد نخطئ دون مبرر ، إذا قلنا في ضوء ما تقدم ، أن الضمانات التي وردت في الدستور ، وفي قانون الحقوق ، لم تبلغ مداها من التطبيق في تاريخ القاتون الانجليز أمريكي ٠٠ وربما كان ادعى من ذلك ، أن نقول أنها بلغت من النضج إلى الحد الذي أرجو معه ، أن أتصدى له الآن ، بطريقة التحليل القياسي ، والذي يمكن بمقتضاه ، أن نحلل الضمانات المذكورة إلى خمسة عناصر :

١ - أن الأساس في البناء الفكري ، يتناول - في جملته - سلسلة من حالات الظلم ، الصارخ ، والذي تعرضت له حقوق الإنسان ، وقد أشرنا إلى بعض أمثلة لها فيما تقدم ٠٠ وإن كنا لم نؤفها حقها من التفصيل .

٢ - أن الوصف الدقيق لهذه الحالات الخاصة ، تدعونا إلى التفكير ، فيما وقع من حالات الظلم بمفهوم أكثر شمولاً (لان جون ليلبورن ' عندما رفض حلف اليمين الرسولية ، تعرض للجلد، ولكن الظلم كان سيظل واقعاً ، حتى لو حكم عليه بالسجن مدى الحياة ٠٠ ولان جون ويلكى ، تعرض للاشتباه لمجرد أنه كتب في العدد ٤٥ من مجلة بريتناها الشمالية سالفه الذكر وتعرض منزله للتفتيش وضبط محتوياته ، بمقتضى قرار عام (على بياض) ولكن الظلم كان سيظل واقعاً ، حتى لو أن منزله بمحتوياته ، احترقت عن آخرها ، وهذه مسألة أخلاقية واضحة ، ذلك أنه إذا كان من الظالم أن يوجه (أ) قبضة يده اليمنى لضرب بها (ب) البريء ٠٠ إذن ففي معظم الاحوال يكون من الظلم أيضاً أن يتبع (أ) ضربته اليمنى بضربة من يده اليسرى .

وعلى الرغم من أن أي تصرف ظالم ، قد يكون - من الناحية النظرية - متميزاً عن أي تصرف آخر ، فإن هذا الظلم ، يظل - من الوجهة الأخلاقية - معدوداً مع غيره من التصرفات الأخرى، المنظورة ، دون أي تمييز .

٣ - ومن العنصرين سالف الذكر ، يمكننا أن نستخرج بعض

بدهيات أولية مثل « لا تضرب بريثا » أو « لا تطلب من أحد حلفاً
 يمين قد ترغمه على تجريم نفسه » أو « لا تصدر قرارات عامة
 (على بياض) بالقبض » الخ .

٤ - ان الاستنباط من قضية (منطقية) خاصة الى قضية
 منطقية عامة ، لكي نصل منها الى بدهية أو حكمة أولية ، يتم في
 ضوء ما نختار طرحه من النظريات العامة التي تتعلق بطبيعة
 الانسان والدولة . . . وبقيمة الحريات ، والحريات الفردية ، بالاهتمام
 بسعادة الافراد ، وبالمنفعة العامة الخ .

وهنا يجب أن يلاحظ أن مذاهب القرن ١٨ ، عن القانون الطبيعي ،
 والعقد الاجتماعي قد تجد لها مدخلا ، الى دور ثانوي ، واحتباطي ،
 يمكن أن تقوم به على نحو ما سنوضحه في الفقرة التالية .

٥ - ان الخاصية التي تفتح بها عملية التحليل بالقياس ،
 هي أن نتخذ نقطة الاساس لهذا الشكل من التحليل ، باستخدام
 المثال ، أي الحالة الخاصة ، وليس بتطبيق البدهيات أو النظريات
 العامة التي نختارها . . أي اننا لا يجدر بنا - في هذا الشكل من
 التحليل - أن نبدأ بالمبادئ العامة ، ثم نحاول - بالاستنتاج - أن
 نصل الى حكم يتعلق بالحالة الخاصة ، وانما يجب علينا بدلا من
 ذلك - أن نبدأ بالقضية الخاصة ، وهذه هي نقطة الاساس . . وكل
 ما نلتفت اليه فيما بعد ، من البدهيات العامة أو النظريات ،
 يعتبر - منطقيا - من الامور الثانوية . . وهذا هو ما يجعل التحليل
 بطريقة القياس ، مختلفا عنه بطريقة الاستنتاج .

فاذا طبقنا العناصر الخمسة السابقة ، على مفكرى أمريكا
 في القرن ١٨ ، مع علمنا التام بما قرأوه ، وما كتبوه ، وما قالوه ،
 فاني أعتقد أننا نستطيع أن نستخرج منها المزيد من الآراء المفيدة ،
 غير تلك التي طرحها منذ زمن بعيد ، والتي توصلنا الى تأصيل
 الضمانات التي نص عليها الدستور وتضمنتها وثيقة الحقوق .

ولست أقصد الادعاء ، في هذا الصدد ، بأن واضعى هذه

الوثائق ، ومؤيديها ، قد توصلوا اليها عن ادراك تلقائي ، بأنهم يستخدمون في ذلك طريقة التحليل بالقياس ، وإنما أعنى فقط ، أن هذا المنهج في التحليل ، بدعم الاساس الذى قامت عليه أعمالهم التحضيرية ، والحجج والمبررات القوية ، التى لم يلتفت اليها ، لأن هذه الاعمال توجد المناقشات المحققة ، التى حمل فيها جيمس أوتيس ، في هجومه على قرارات الحضور وعززت الدفاع الذى تصدى له جيمس ماديسون ، عن الحريات الفردية ، وساعدت في شرح الاسباب التى دعت جورج ماسون الى رفض التوقيع على وثيقة الدستور ، أو تأييده له ، ما لم يلحق به قانون الحقوق الخ الخ .

— ولم يكن اقتناع هؤلاء الرجال ، منبثقاً عن أى تحليل استنتاجى ، وإنما كان ناشئاً عن علمهم بالسوابق واللائحة التاريخية للمظالم الفظيعة ، ومن تصميمهم على وضع النصوص القانونية الدقيقة التى تمنع من تكرار مثل هذه الاعمال الظالمة . . وهذا هو ما سماه أرسطو ، بالقياس بالمثل على مثله أى من قضية جزئية الى قضية جزئية ، وذن وقائع لحالات من الظلم الماضى ، لكى يمنع من حدوثها أو حدوث مثلاً في المستقبل ، وذلك عن طريق وضع المزيد من التصورات والنظريات العامة في صدد هذه الماظم .

ويرجع الفضل في بيان طبيعة هذه التصورات (أو المواصفات) والنظريات العامة الى المؤرخين من حزب (الهويج) فيها ركزوا عليه من أن السلطة الملكية ، وسلطة الحكومة قد تنزلق بسهولة الى الطغيان الذى يهدد حرية الرعايا ، مما تجب معه احاطة الحريات الفردية ، بضمانات قانونية صريحة ، وهذا هو رأى الذى يمكن أن تدعمه بعض نظريات الحقوق الطبيعية والعقد الاجتماعى ، وأن تدعو معه الى كرامة الانسان ، والمساواة بين الناس ، وهو ما تصاعدت به الدعوة تباعاً ، لكنها أخطأت الاتجاه فيما كان يجب أن تتجه اليه ، باعتبارها أولى المبادئ التى يمكن بالاستنتاج — أن تنبثق منها ، النظريات والقوانين الخاصة بها .

وهكذا - وعلى النحو الذى أشرنا إليه آنفا - كان لا بد أساسا
 وفي المقام الاول ، أن يبدأ الانطلاق من القاعدة الأساسية (أو نقطة
 "لاساس) من القضايا التاريخية ذاتها ، وأن يجرى منهج التحليل .
 لا بطريق الاستنتاج ، وإنما بطريق القياس ، في حين أن النظريات
 المتأمة تجاهلت ، العلم ببعض القضايا التاريخية ، ثم أقامت
 منهجها ، في غيبتها ، وهى القضايا التى تعتبر القاعدة التى تنطلق
 منها المبادئ .. وليس العكس *

وحتى مع فرض صحة ما دعو له من أن اتباع أسلوب القياس
 باعتباره أحسن الأساليب التى نهتدى بها الى الطريقة التى توصل
 لها الأمريكيون الى وضع الضمانات المحددة في الدستور ، وفي قانون
 الحقوق ، فإن ثمة رأيا ما يزال يرى أن طريقة التحليل بالقياس ،
 طريقة معيبة وغير كافية عجزها ، وأن لذلك أسبابا تدعو الى الشك في
 صلاحتها ، وهى :

أولا - أن أرسطو نفسه ، يعرض تصورا يثير أشد الاحباط:
 في المثل الذى يضربه على النحو التالى :

اننا اذا استنتجنا من قضية خاصة (أ) قاعدة أو بديهية
 عامة (ب) لنثبت قضية خاصة أخرى (ج) .. فان (أ) اذن ستكون
 بوبالا (لانها لا تنطبق جيدا) .

* فلو قلنا أن الحرب بين طيبة ، وبين جارتها فوش ، تعتبر
 شرا (قضية خاصة) .. (أ) .

* اذن فان محاربة الجار لجاره ، شر (مبدأ أو بديهية عامة) (ب)

* وعلى ذلك تكون محاربة أثينا لجارتها طيبة ، شر (قضية
 خاصة) . (ج) .

* المترجم : شبه الكاتب في الاصل الانجليزى ، هذه القضايا
 .. بالكلب الذى يهز ذيل النظريات وليس العكس .

هذا برغم أن الجيش الاثيني قد يرى من الاسباب ما هو أقوى
لديه من أن يترك طيبة بدون أن يحاربها .

وثانيا - أنه بالرغم من أن طريقة التحليل بالقياس ، حتى
إن أمكن استخدامها مرة ، لتبرير وحماية الحريات الفردية ، وهي
مطلب عزيز علينا ، فإن ذلك لا يبرر ، بالضرورة ، أن تتضمن
معالجات القياس ، قضايا تاريخية مختلفة ، أو نظريات عامة
مختلفة أو كليهما معا ، لأن تحيلا كهذا ، قد يتمخض عن قوانين
قمعية لن نرضي عنها .

وثالثا - وأخير ، فإننا حين نحدد للنظريات العامة أو الفروض
الاساسية ، دورانا سنويا فإن التحليل بالقياس ، لن يكفي لاشباع
عطشنا الى استعمال الطريقة الاستنتاجية . أما مسألة ما اذا كانت
هذه الاعتبارات ، تقوى ، أو تضعف من هذه الطريقة أملا في الحصول
على طريقة جادة للتحليل العملي ، فذلك موضوع آخر .

الذهب المادى

ضد جيفرسون

بقلم

وينفيلد أ. ناجل

شغل منصب أستاذ الفلسفة بجامعة هاواى بهونولولو ، كعضو مؤسس منذ سنة ١٩٥٦ ، وساهم باستمرار كمشرف عام لمدة ١٤ سنة في تأسيس كلية الفلسفة الشرقية والغربية والمقارنة ، والتي بدأت بثلاثة أعضاء الى أن أصبحت بحجمها الحالى مكونة من ١٦ عضوا كما أنشأ برنامج الدراسات العليا للدكتوراء في هذه المجالات .

نتناول في هذا المقال ، بحث الملكات الفكرية التي ارتكز عليها أساس فاسفة جيفرسون ، فيما يتعلق بصفة خاصة ، بالمعنى الذي حدده الاصطلاح (المادية) ، وفي النطاق الذي أصبح فيه لهذه الكلمة مريقها ، حتى وان لم تقابل غالبا بالترحاب ، لدى الروابط الخاصة أو في التخريجات الفلسفية ، أو غيرها .

وقد اتخذت المادية عند جيفرسون ، أشكالا ثلاثة وهي :
المادية الكلاسيكية ، والمادية المسيحية ، والمادية العلمية . .
وسنعرض لكل منها على التوالى :

(١)

المادية الكلاسيكية

أفاد جيفرسون ، كثيرا من تعليم الكلاسيكى ، على نحو ما أشار الى ذلك ، حفيده ، حين كتب يقول انه غالبا ما كان يسمع جده ، وهو يردد قوله بأنه لو كان عليه أن « يختار بين المتعة التي يحسها في دراسته الكلاسيكية ، التي يسرها له والده ، وبين الاءوال التي تركها له ، فانه كان سيختار الاولى » (١) .

وكثيرا ما كرر جيفرسون هذا الرأى ، في خطابه الخاصة ، التي عبر فيها صراحة ، عن عرفانه العميق لهذه الدراسة الكلاسيكية .

وعلى الرغم من أن كينارد كتب مرة يقول : « ان هومر ، ويوريبيديس ، وشيشيرين كانوا هم أساتذته الذين أمدوه (جيفرسون) بذلك الفيض من المثاليات الاخلاقية القوية » (٢) . فانه ربما يكون قد تجاوز بعض الشيء ، حين أغفل الإشارة الى ما كان لانشأته ، ومولده في وطنه الام ، انجلترا ، من أثر في مزاجه ،

وقيمه ٠٠ ولكنه يقينا لم يجاوز الحقيقة ، حين أشار الى الهمية
العظمى للمفاهيم الكلاسيكية ، وأثرها في تحديد القيم التي اختارها
موضوعا لأعماله .

ولعل أهم النظريات السائدة التي تحمس لها جيفرسون ، هي
تلك التي تتناول فكرة الموت ، وحتميته ، باعتبار أنها من الحالات
القليلة التي لا مفر للإنسان من التسليم بها .

وها هو ذا ينقل عن « هومر » رأيه ، وكلماته الثاقبة ، في حتمية
التسليم أمام « لغز » الموت ، وينقل عن ششرون - خاصة - أقواله
في تهيئة العقل لتقبل الموت : « دعنا نهىء أنفسنا لكي نتعودا لموت
« و » لان هذه الحياة الحالية ٠٠ موت حقيقى « و » دهما يكن دن
أمر ، فاننا يجب أن نواجه القدر ، بأن نتحمله « و » الكل يجب أن
يموت ، اذا لم يكن من الموت بد ، كنهاية للبؤس ٠٠٠ » .

هذه الأقوال الاغريقية ، واللاتينية ، تعبر عن معنى المادية ،
عند « ستويك » والفلسفة الابيقورية ، وان بدت مفاهيمها
- ضمنا - غير متماسكة ، كمنهج واضح ، ولكنها مع ذلك ، قائمة
كحقيقة واقعة .

« ذلك انه سواء أكانت الروح ، هي ٠٠ القلب ٠٠ أو الدم ٠٠
أو المخ ٠٠ عندئذ ، تعتبر الروح ، بالتأكيد كيانا محسوسا ٠٠ ومن
ثم فهي تهلك مع باقى الجسد ، أما اذا كانت هواء ٠٠ فلربما تتحلل
٠٠ أو كانت نارا فستنطفئ » (٣) .

وقد تكرر هذا الرأى ذاته في كتابه الرئيسى الثانى ، كما يقول
كينارد ، انه يورد أيضا في عدد من خطابات جيفرسون الى جون
آدمز (٤) .

بل ان جيفرسون ، كان قد سلم به - وان ظل مشدودا الى

حد ما ، بالمادية الكلاسيكية على مذهب ستويك ، وايبيقور * في خطاب يكتبه الى جون بوب ، ولم يكن قد جاوز العشرين من عمره ، قال فيه : « يجب أن يتدرب المرء ، على تقبل الحقيقة ، التي تقول بأن السعادة الكاملة ، ليست من صنع المخلوقات ، حتى وان كان أحسنهم حظا ، هو فعلا ، ذلك الذي يتلقى سوء حظه بهدوء ، ولذلك يجب على المرء ، أن يوطن نفسه على تهيئتها » للتسليم التام « للارادة الالهية ، فربما يعينه ذلك السلوك على تحمل أعباء الحياة ، ولذلك « فقد تزعجه أشياء قليلة على إطلاقها ، بينما لا يزعجه شيء كثيرا » .

ويبدو من الجلى ، ان جيفرسون ، لم يفتن الى الاختلافات النظرية الهامة ، بين كل من مذهبى « ستويك » و « ايبيقور » . و يرجع السبب حقيقة ، الى أن مستواه في التحليل ، لم يكن أكاديميا وانما كان اهتمامه ، منصبا على الهدف العملى ، وعلى التحديد ، كان اهتمامه بتجسيد الحكمة ، على النحو الذى عرفه بمفهوم هذه المدارس ، ومن خلال تقويمه الشخصى لها أو كما قال بورستين صراحة ، ان جيفرسون « لم يكن يعوزه التوازن العقلى الذى يحقق به تفوقه ، كمختصص » (٦) .

ومن هنا ، يبدو أن كلا من مذهبى « ستويك » و « ايبيقور » ، قد التقيا ، كمصدرين غير منفصلين في فكر جيفرسون ، حين ربط بين الواقع والفلسفة ، ليس فقط ، في سنوات عمره الأولى ، بل وكذلك ، في أواسط عمره ، وكان ما يزال ، ماديا ايبيقورى المذهب (مثل جاسبريندى) بل وطيلة حياته .

* المترجم : ستهويك ، يعتبر من رواد المذهب المادى ، وهو أحد تلاميذ الفيلسوف زينو (أثينا ٣٣٦ - ٢٦٤ ق م) ويقوم مذهبه الذى يحمل اسمه على أساس اعتبار اللذة والالم ، على حد سواء أما ايبيقور فهو فيلسوف اغريقى (٣٤١ - ٢٧٩ ق م) صاحب المذهب المادى فى الطبيعيات ، والاخلاق الخ ، ولكنه اشتهر خطأ بمفهومه عن الرغبة أو اللذة الحسية .

وقد كتب في خطاب له الى « ويليام شورت » سنة ١٨١٩ ، يقول :
فيه : « أنا أيضا أبيقورى » (٧) .

ويضيف مؤكداً : « ومتعصب » و « و » ٠٠ رائد للمذاهب
الايبيقورية » ثم انه أصر على أن المذاهب الابيقورية الحالية تشتمل
في الاطار الذى وضحت به في مجموعة « جاسندى » * على خلاصة
ما صدر من الفكر الاغريقى ، والرومانى في الفلسفة الاخلاقية .

بل أن جيفرسون ، فضلا عن رؤيته هذه ، التى ظل متمسكا
بها حتى السنوات الاخيرة من حياته ، عاد - وهو يقترب من الموت -
الى دأبه في الاطلاع على الادب الكلاسيكى ، الذى « تملأ صفحاته ،
فراغ حياته ، والذى صار أنيسه ، فيما بقى له من خطوات نحو
القبر الذى ستنزل فيه أجلا أو عاجلا » (٨) .

(٢)

المادية المسيحية

أما عن المادية المسيحية ، فقد دخل جيفرسون في صراع مع
التراث المديحى العبرانى ، على مستويين : أولهما ، المستوى
المنهجى ، والثانى : المستوى الفلسفى ٠٠ وكان الصراع في الحالتين ،
يتمثل في «جابهة صريحة ، أرواح التقاليد الموروثة ، للصفوة الفريدة ،
وفي التعبير عن الاصالة الوطنية لتحرر العقل الأمريكى .

ولم يجد جيفرسون أى تناقض ، بين تمسكه بمادية العلوم
الكونية - كنموذج الى دقيق لوصف التجارب ، ورصد توقعات
المستقبل - وبين الايمان بالله الخالق ، وذلك أن السبب ، فيما واضح
له من عدم وجود تناقض بين الآلية (الميكانيزم) وبين اللوئية ،
هذا السبب يكمن فيما اكتشفه حقيقة ، من أنه ليس ثمة مجالات

مشتركة للمقارنة ، بين المادة والروح .. وانما المشكلة ، هى في
مكمن العقل داخل جسد الانسان .. ثم المسألة الكاملة لعلاقة الفكر ،
أو الروح .. بالمادة ، والتي يرى أنها غير مفهومة وانها من الأمور
الغيبية .

وقد كتب جيفرسون خطابا الى جون آدمز يقول له فيه « ان
مستر لوك ، وغيره من أنصار المادية » ينعون على «الروحانيين»
انهم ينكرون على الخالق ، قدرته أن يهب الفكر ، بعض أشكال
المادة ، وكان رأيه أن مثل هذه المزاعم ، غير مفهومة وأن «الجهل»
- الذى لا شك كان صدى لاساليب لهجاز التى ابتدعتها مونتان -
خان التكاه التى تعتبر بمثابة « وسادة ناعمة » استطاع أن يضع
عليها رأسه .

هكذا يلاحظ جيفرسون باهتمام ، أنه اذا كان عليه أن يختار
بين هذه الجوانب ، فانه سينضم الى «مستر لوك ، مفضلا أن يتلع
« واحدا غير مفهوم منها .. على أن يتلع اثنين » ثم يستمر في
ايراد حجه قائلا : « علينا فقط أن نحمل أنفسنا على التسايم
بحالة واحدة غير مفهومة ، وهى عن كيفية اتحاد الفكر بالمادة ،
وأن نحملها أيضا على تصديق أمرين : أولهما .. وجود شيء اسمه
الروح ، انتى ليس لدينا أية فكرة أو وضوح عنها .. وثانيهما ..
كيف أن هذه الروح التى لا نعرف لها بعدا ، ولا شكلا ، تدفع أعضاء
الجسم المادية الى الحركة » (٩) .

ويختص جيفرسون من ذلك في خطابه الى القول بأنه قد يمر
عليه وقت طويل ، هو وادمز ، قبل أن يعثرا - مجرد احتمال - على
اجابة لهما ، وأنهما مع ذلك ، بل وفوق كل ذلك ، انما فعلا الخير
لبلدهما ، ولم يسببا ضررا لاحد .

على أن استخلاص الخط الاساسي لفكر جيفرسون ، وآرائه في
الدين ، مما ورد من النقاظ التى عرض لها في الخطاب المذكور ،
(٨ - فلسفة)

ينبىء على وجه التحديد عن المفزى الاخلاقى والاجتماعى فى اتجاهاته
الفلسفية .

وقد بين جيفرسون فى خطاب له أرسله لى ويليام شورت ، أنه
هم فى بعض الاحيان ، أن يترجم ، ملحة « أبيكتيتوس » (وفى
رأيه ، ان أى ترجمة عادية لا تصلح) وأن يضيف اليها المذاهب
الاساسية لايبيقور ، كما وردت فى مجموعة « جاسيندى » (وكثيرا
ما كان يهتم بها فى كتاباته) ونبذة عن الآباء اليسوعيين ، مهما يكن
طابع الفصاحة ، والخيال الذى تخيلوه عن المسيح (١٠) .

ومن الواضح أن عناصر هذا العمل ، يجب أن تركز على الحكمة ،
والفلسفة الاخلاقية ، وليس على الآراء المسيحية ، أو الافكار
الابيقورية ، التى تتسم بسمة العالم الطبيعى .

ويستند جيفرسون فى صدد ارتباطه القوى بمادتيه المسيحية ،
الى حجة أساسية ، مفادها أن التعليم ، كان سائدا على يد آباء
الكنيسة فى القرون الثلاثة الاولى ، وما تبين له من أنهم كانوا
« ماديين » وبصفة عامة « بل » وعلى مستوى العال الى حد أنهم
تناولوا بماديتهم « الخالق ذاته » ومع ذلك فهو يسلم بأنه لا يعرف
حتى نشأت « الهرطقة الروحية » وان كان يعتقد أنها تحتل أن
تكون قد نشأت على يد اثناسيوس ، ومجلس « نكايا » مستندا فى
ذلك الى ما استقاه من بعض المصادر الثانوية عن أوريجن ، وسانت
ماكارى وجوستين وهارتير تيرتوليان .

ومع ذلك ، نظرا الى ما لوحظ من تناثر هذه المصادر ، فقد
اقتضى ذلك منه أن يبدأ بحثها من جذورها الاصلية للعقيدة
المسيحية ، والتى كتبت باللغة الاغريقية أو اللاتينية ، بغير
تحليل ، لاثبات فكرته عن ماديتها .

وعلى سبيل المثال ، فهذا هو جوستين مارتير ، يقول صراحة
أن الالهية التى نقول أنها غير مادية ، بينها لا يوجد شيء غير
مادى « (١١) ثم يشير جيفرسون الى ما قاله « تيرتوليان » متسائلا

« ماذا اذن هو الله .. ان لم يكن جسدا ؟ .. ومن الذى ينكر أن الله ، كائن محسوس ؟ » (١٢) ثم يشير أيضا الى تعليق كتبه القس هيوث على بحث لاوريجن حول النظرية الايبيقورية في المادية يقول فيه « اذن .. فان الله الذى تشببه الروح ، كما يقول أوريجن ، هو واقع محسوس ، لكنه بالقياس الى هذه الاجساد الثقيلة التى نراها ، ليس محسوسا » (١٣) .

وبصيف جيفرسون ، أنه تعلم من مؤلفين ، يجلبهم ، ويحترمهم ، من أمثال : سانت أوجستين وسانت بازيل ولاكتانتىوس وتاتيان وأثينا جبراس وغيرهم ، وكلهم يجمعون على « مادية الروح » ويؤكدون باصرار لفقهاء اللاهوتية المحدثين ، أنهم يكادون أن « يغامروا بادانة آبائهم بالهرطقة » .

ومع ذلك فما هى ذى الهرطقة ، تعود - فى رأى جيفرسون - من خلال اقرار الكنيسة المسيحية « لمذهب اللامادية » والذى يحتمل أن يكون هو ذاته ، الذى نشأ فى عصر اثناسيوس ، ومجلس «نكايا» .. وقد اتخذت هذه اللامادية « قنأعا للامداد » ولم يعلمنا المسيح شيئا عنها ، ومع التسليم بأنه عطينا فعلا ، بأن الله .. روح .. فانه لم نعرفنا ما هى هذه الروح ؟ .. ولم يقل لنا « أنها ليست مادة » .

ويستطرد جيفرسون فى حجه قائلاً بأن آباء الكنيسة الاولين ، نظروا الى الروح على أنها مادة « وصحيح أنها نورانية .. وشفافة .. أو اثيرية .. ولكنها تظل مادة » وفضلا عن ذلك - يكرر جيفرسون - فهاهم أولاء .. آباء الكنيسة أنفسهم ، ممن سبقوا الاشارة اليهم ، يؤكدون موقفهم من ادانة هرطقة اللاماديين .

وعلى الرغم مما يبدو من أن جيفرسون ، قد قام بدور ما ، فى اثاره الشك حول ما ذهب اليه « الروحانيون » فان مذهبه فى الشك ، لم يرقم الا فى نطاق محدود ، لانه لم يكن بالقطع من المتشككين فى وجود الله الخالق ، والطبيعة ، والقيم الاخلاقية ، وأصالة المعرفة

العلمية ، وفائدتها ، ولأن فلسفة الشك عنده ، لم تكن مشكلة ذات خطر ، وإن كان قد سمح لنفسه بالتحدث عن مذهب « الشك المطلق » القائم على رفض كل عناصر المعلومات ، فلا يستبقى غير أحساسيه التي يستوثق من تحررها من أية قيود تحد من انطلاقها التلقائي ، وتضنى العقل بغير فائدة ، وتثير ارتباكها .

فنظرية الشك المطلق ، لا تثير لدى جيفرسون ، ما يستوجب منه مناقشتها برغم أنه كان من العسير عليه أن يتجاهل الموضوع ، سواء بالنسبة لما ورد من نقد في مجموعة « جاسيندى » للديكارتيين ، أو لمشكلة الشك برمتها في الفلسفة الفرنسية ، على النحو عرضها به الاجرار في فرنسا .

ومن المحقق أن موافقة جيفرسون على آراء جاسيندى الايبيقورية ، وعلى نقده « للاهادية » ديكارت ، تفترض بالتأكيد أنه كان معاشيا لمشاكل فلاسفة الشك ، ومعارضهم ، في تراث الفلسفة الفرنسية ، وليس أدل على ذلك ، مما يبدو واضحا من اشارته الى تعليقات القس بييردانييل هيويت ، على آراء أوريجين ، كما وأنه من غير المتصور ، أنه لم يكن يعرف أن « هيويت » كان مسيحيا متشككا ، بل ومفرطا في الشك ، بالقياس الى الديكارتيين (١٤) .

ومع ذلك ، فإن جيفرسون لم يقيد نفسه بهذه الاصداء الفلسفية ، بينما اتخذ لنفسه طريقا عمليا للشك ، خاصا به ، بعيدا عن الجدل الفلسفى . نراه يقول :

« ومع ذلك ، لا يمكننى أن أتوقع فائدة كبيرة ، من اعادة النظر في هذا البلد ، في الاختلاف الواقع بين أنصار مذهب الروحية ، وبين أنصار المذهب المادى . ثم لماذا نضيع الوقت في الجدل حول موضوعين يساندتهما طرفان يعترف كل منهما بأنه لا يعرف شيئا عن الآخر » (١٥) .

والواضح من عبارته « في هذا البلد » أنه كان على علم تام

بمشكلة مذهب الشك في البلاد الأخرى ، ومنها فرنسا ، على نحو
ما أشار بصفة خاصة الى آثارها التي ظهرت في الهند .

ولم يفعل جيفرسون ، شيئاً ، ازاء هذه المواجهة الساخنة ،
بين أفكار الروحانيين وبين أفكار الماديين ، بينما أدى منهجه في
المادية « ومذهبه البناء في الشك » على نحو ما قرر جاسيندى ، من
أنه دعم نفسه بنفسه ، وسط دوامة درامية ، من هذا الخليط
العجيب الذى جمع بين مذاهب الشك ، والايمان ، واللذة .. وهاهى
لدى نصيحته التى يقول فيها :

« أيها الانسان الضائع ، ... التفت الى شئونك الخاصة ..
« وافعل الخير ما استطعت .. وكل بطتك .. واشرب كأسك
« ونم قيارلتك .. ان كان ذلك ضروريا .. وآمن بالله .. » (١٦)

(٣)

المادية العلمية

المادية العلمية ، هى الشكل الثالث للمذهب المادى ، عند
جيفرسون ، الذى وضع من كتاباته في الموضوعات العلمية ، كما
كشفت في نفس الوقت عن عقليته التجريبية ، والتي لم يتجه اليها
- ابتداء - بالكتابات النظرية في المواد العلمية ، أو في المعركة ..
وانما أثر التعبير عنها أساسا ، بنشاطه العلمى ، فيما اتضح جليا
من عاداته الثابتة ، في جمع المعلومات العلمية لموضوعات ، على
مدى اتويات لا حدود لها ، ومن قراءاته حول الاكتشافات العلمية .

ولعل من أشهر دلائل نشاطه في التجارب العلمية ، ما كتبه في
« مذكرات عن فريجينيا » وما تحمله من الطابع الذى ترك أثره لدى
القارئ ، فيما ورد من تصنيف لدائرة معارف مواد علمية كان لديه
معلومات حقيقية عنها .. خاصة في العلوم الجغرافية ، والمناخية ،
والجيولوجية والنباتات ، والانثروبولوجى ، والزراعة ، والتاريخ
الطبيعى ، غيرها كثير .

وقد ركز جيفرسون ، اهتمامه في هذه « المذكرات » على الحقائق العلمية ، المفيدة والتي كان يتوقع منها ، آنذاك ، تحقيق الفوائد العلمية والعملية .

ومن ذلك انه تصدى لموضوعين علميين ، متعارضين ، كشفنا عن ركيزة أساسية لتفكيره التجريبي ، ونزوعه الى الشك ، وان لم يخل من الدلائل على حدة خياله . وأول هذين الموضوعين ، يتعلق بمعارضته الشديدة للآراء النظرية العشوائية ، التي صدرت عن رجل عظيم مثل الكونت دي بافون بينما يتعلق الموضوع الثانى ، بالكشف عن تلازم الحقائق لتي وجدت في جبال فرجينيا .

ولم يقف جيفرسون في دفاعه عن الممارسة العلمية ، ومتابعيتها عند هذا الحد فقط ، وانما كان يهتم اهتماما شديدا بفلسفة العلم أيضا ، ولم يكن هذا الاهتمام ناشئا في « اطار فكره الفلسفى الذى لازم «نشأته البيئية» ، وانما كان أيضا ، وعلى حد تعبير «كوتش» راسخا في فكره ، بداية ونهاية ، كاهتمام واضح ، من كتابه في « ادب الانجيل » .

هذا وينجب أن نعترف على وجه الخصوص ، في مجال استخدام النظرية والتطبيق وعلاقتها أكاديميا ، بأنهما في هذه الحالة ، لا يقفان - في راية - أحدهما من الآخر ، عوقفا متعارضا ، وانما هما يعبران معا ، وعلى حد قول كوتش ، كعنصر متكامل ، في حل المشكلة ، وعلى هذا الاساس النظرى ، حدد جيفرسون أسلوبه الخاص في علاج مشكلة « المادية » في اطار التنظير العلمى . وقد رأينا الآن ، انه وقف بموقفا متوازنا ضد الميتافيزيقية ، وجدود فلسفتها عن التطور ، وضد « البروجانين » . واعتنق هو نفسه « المادية » ، والتي عبر عنها بأنها في جانب منها ذات نسمة ابيقورية ، وفي جانبها الآخر ، تتطابق مع المادية المسيحية .

وهذا هو ، جيفرسون ، المؤمن الابيقورى ، يحمل الدليل على

مدى تأثره بجاسيندى ولو أن مذهبه المادى - أى جيفرسون - يمكن أن يحدث ملامح مما عبر به سانتايانا عن المادية الطبيعية ، والتي يعتنقها الجميع ، بتلقائية غريزية .

وقد نبتت مآلة المادية في تفكيره ، بصدد العلم ، الى أن أصبح واضحاً مرة أخرى أن ماديته ، ليست هى ما يراى العالم عن الميتافيزيقية ، بالصورة التي وضعها « هوبس » أو « هولباخ » فقد كان هو أيضاً ، ذا مزاج رافض للميتافيزيقية ، في صيرتها المذهبية ، كما أن أى شكل مذهبي من أشكال المادية الآلية ، لم يكن يتواءم مع مذهبه في الشك ، ولا مع عقليته التجريبية التي توضح لنا مفهوم المادية العلمية عند جيفرسون ، فهو قد استخدم هذا الاصطلاح .

- المادية - في كتاباته ليعبر به عن ثلاثة معانى للعلم .

أولها : أنه - على نحو ما سبق ذكره - استخدم اصطلاح « المادية » ، تحديداً لرأية ، بالمقابلة ، لاصطلاح « الروحية » أو « اللامادية » ، ومعنى ذلك أنه في أى عمل علمي ، فإن المادية تعنى استبعاد التجارب أو التفسيرات الغريبة .

والثاني : أن جيفرسون أراد باصطلاح « المادية » أن يحدد الفرضية المنهجية ، لاي عمل علمي تجريبي . ويتضح قصده هذا من موافقته على « مادية » كابانيس والتي كان من الواضح أنها تختلط بالعروض العلمية ، بغض النظر عن موقف كابانيس في دراساته الكونية أياً كانت .

على أن نمة دليل آخر على الفرضية المنهجية للمذهب المادى ، عند جيفرسون ، يتضح من حماسه للتجارب التي قام بها فاهرنز على وظائف المخ ، والتي أجراها على الجهاز العصبي ، للحيوانات الفقرية ، والتي وصفت بأنها أظهرت الآثار السلوكية ، نتيجة لتحريك بعض أجزاء المخ . وقد لاحظ جيفرسون ذلك ، وسط انبهاره بما دل عليه هذا العمل ، قائلاً « وكم أود أن أعرف ما الذى سيقوله « الروحيون » في هذا ؟ » (١٨) .

والثالث : ان « المادية العلمية » عند جيفرسون ، تتميز - على حد تعبير كوتش - (١٩) « بإيجابية الحس » كما اذا قلت « اننى أشعر بأنى موجود » (٢٠) .. فانك تحس بوجود الآخرين - بأجسادهم - من حولك .. وتحس بأنهم يتحركون ، أو يغيرون أماكنهم « وأنا أطلق عليهم وصف « مادة » وعلى الاسساس الحسي .. مادة .. وحركة ... ونحن يمكن أن نبني مصنعاً لكل الضروريات التى نحتاج اليها .. وحينئذ نفتقد أساس الاحساس بها .. فكل شيء يذهب مع الريح » (٢١) .

وهذه هى « الحسية » التى حررت جيفرسون من « الشك » فضلاً عن أنه كان متأثراً بواقعيته الاسكتلندية ، التى كان لها التأثير الغالب عليه « لكنى أعتقد أننى تأثرت فى ماديتى ، بلوك ، وآل ماتيوارت » (٢١) ومن هذه العبارة يتضح تماماً ، مدى تعاطف الماديين الانجليز الذين كانوا يعارضون الاتجاه بماديتهم المنهجية نحو منهج هو لباخ ، والذين رأوا أن يتجنبوا مشكلة « الشك » التى هزت التراث الفرنسى فضلاً عن أن رغبة جيفرسون فى الربط بين الفلسفة والواقع ، دفعت به الى الدعوة للواقعية التى لم تتعرض لمظاهر الشك ، أو محاولات تجميد المعرفة ، وقصرها فقط على التعرف ، بل وعلى أسس غير منطقية .

(٤)

خلاصة

والخلاصة اذن ، أن الاساس انذى قامت عليه « مادية » جيفرسون ، تلتقى مع عدد من التيارات : أولها : المادية الكلاسيكية لدى الاغريق ، والرومان ، والتي أمدته بالكثير في فلسفته الاخلاقية ، والتزامه الهدوء والسكينة ، عندما واجه الموت في ختام حياته ، وثانيها : المادية المسيحية العبرية ، والتي أمدته برؤيته الخاصة عن الاله الخالق ، وبتداعى الاسباب الكونية ، والمثاليات الاخلاقية ، وثالثها : تيار المادية العلمية التى زودته بالمنهج التجريبي والحسي . وهذه الصور الثلاث للمادية ، تشكل في مجملتها ، أصل فلسفة جيفرسون ، بالمفهوم الذى حدده سانتايانا لاصول الفلسفة ، وهى تلك التى تنبثق عن هؤلاء الذين أقاموها ، وتعبر عن حياتهم .

الهوامش

- ١ - هنرى أ • راندال - حياة توماس جيفرسون (فرى بورت - نيويورك - ١٩٧٠) •
- ٢ - جيلبرت كينارد ، الانجيل الادبى لتوماس جيفرسون (بلتيهور ١٩٢٨) •
- ٣ - المرجع السابق •
- ٤ - المرجع السابق •
- ٥ - أندرو أ • ليبسكومب - كتاباته توماس جيفرسون ، في مجلد (واشنطنون رابطة توماس جيفرسون) •
- ٦ - دانييل ج • بويرستين - العالم المفقود لتوماس جيفرسون (بوسطن ١٩٤٨) •
- ٧ - المرجع السابق في (٥) •
- ٨ - المرجع السابق •
- ٩ - المرجع السابق •
- ١٠ - المرجع السابق •
- ١١ - المرجع السابق •
- ١٢ - المرجع السابق •
- ١٣ - المرجع السابق •
- ١٤ - ريتشارد ه • بويكين ، تاريخ مذهب الشك من ايرادوس حتى ديكارت (١٩٦٠) •
- ١٥ - المرجع السابق في (٥) •
- ١٦ - المرجع السابق •
- ١٧ - ادريين كوتش - فلسفة توماس جيفرسون (شيكاغو ١٩٦٤) •
- ١٨ - المرجع السابق في (٥) •
- ١٩ - كوتش ، المرجع السابق في (١٧) •
- ٢٠ - المرجع السابق في (٥) •
- ٢١ - المرجع السابق في (٥) •
- ٢٢ - المرجع السابق في (٥) •

القسم الثاني

صور من التراث

بيرس... والحقيقة

بتسليم

٥٥٠ س . تاير

استاذ الفلسفة بكلية سيتي ، وبمدرسة الدراسات العليا
بجامعة سيتي بنيويورك ، حصل على درجة الزمالة « جاجنهايم »
وعلى الجائزة الوطنية للزمالة في العلوم الانسانية ، وعضو في معهد
الدراسات المتقدمة في برنستون .

ألف عددا من الاعمال عن المذهب البراجماتي .. ومنها
« المعنى .. والفعل » و « تاريخ نقد المذهب البراجماتي » (١٩٦٨) ،
وأعيد طبعه (١٩٧٣) وله كتب ومقالات في تاريخ الفلسفة ، والعلم .

* شارلس ساندرز بيرس *

« يرتكز جوهر الحقيقة ، في أنها تستعصي على الجهل بها »

تناول « بيرس » في كتاباته ، عددا من الاشارات ، وتلخيصا لهذه المناقشات التي دارت على الحقيقة ، وأن لم يكن ما تعرض له في هذه المناقشات ، واضحا كل الوضوح ، خاصة ولأنه قد افتقد الوحدة والتناسق بين الآراء التي صرح بها ، الى حد أن القارئ ما يلبث أن يواجه في قراءاته لها ، بصعوبة بالغة ، في ادراك ما يقصده « بيرس » . ان كان يريد أن يحدد لافكاره أطارا متميزا من الناحية النظرية . . . منفصلا من الناحية التاريخية ؟ . أم أن ثمة ما يمكن استكشافه من بين كتاباته المتناثرة ، من مجموعة الاستطرادات والموضوعات العامة . .

ويبدو أن آراء « بيرس » عن « الحقيقة » تأخذ شكل صباغة لولبية ، تتبلور من خلالها صور متعددة ، لنظرية متكاملة . . فهي من وجه ، نظرية « للحقيقة » من حيث عوائدها للواقع . . وهي من وجه آخر . . نظرية « برجماتية » تهتم بالايحان الحق ، كحل لمشكلة الشك ، عن طريق « التحقيق » .

وليس هدي ، هنا ، أن أناقش مسألة ما اذا كان ثمة نظرية واحدة ، أو عدة نظريات يمكن أن تنسب الى « بيرس » عن « الحقيقة » . . وان كنت أدبل مع شيء من التردد ، الى الاعتقاد - برغم تعدد الصياغات المتباينة ، وما يكون قد شابها من بعض التغيير في بنائها ، أو المبالغة فيها (والذي يرجع بغير شك الى صعوبة مراجعتها ، وتنقيحها) - بأن ثمة تفسيرا واحدا مقبولا ، ومتوائما بصفة عامة مع المعنى الذي فهمه « بيرس » عن « الحقيقة » . وأعني أن ما وقع من اختلاف بين آراء « بيرس » المتعددة ، بعضها بعضا في تناولها لنظرية الحقيقة ، لا يرجع في المقام الاول - والعالب - الى تغير فكره ، وبالتالي تعدد نظرياته ، وإنما هو يرجع فيما يبدو ، الى أنه حاول أن يشق عددا من الطرق المختلفة ، لتحقيق

من خلالها ، الترابط المطلوب لوضع نظرية مفهومه عن « الحقيقة » .
 وكانت المشكلة هي .. كيف يتوصل « بيرس » الى صياغة
 محددة بالقدر الذى تتحقق به الفائدة ، والمعرفة ، مع الاحتفاظ
 أيضا بقدر من التعميم ، لكى لا يستبعد أو يفشل في استخدامه فكرة
 الحقيقة ، في المجالات المتخصصة في العلوم ، أو الفنون ، أو الفلسفة ،
 أو اللغة العامة (١) .

وقد تركز المجهود الشاق في صياغة معنى الحقيقة ، من خلال
 النظرية العامة للمعاني وتفسيرها * .

وفي ضوء ما تقدم ، رأيت أن أتصدى لمناقشة النظرية العامة
 للحقيقة عند « بيرس » مع ما تقتضيه المناقشة من طرح بعض
 الملامح الأخرى ، وذلك دون أن نعرض للتاريخ الخاص بظهورها .
 وما من شك في أن أبرز ما وضحت به معالم النظرية ، يتركز في
 القاعدتين ، اللتين وضعهما « بيرس » كأساس لنظريته :

(١) القاعدة الأولى :

إننا نعنى بالحقيقة .. الرأى الذى يتحتم أن يوافق عليه في
 النهاية ، جميع من يتحرونه .. وأن الموضوع الذى يتمثل فيه هذه
 الرأى .. يطلق عليه : الواقع .

(ب) القاعدة الثانية :

إن الحقيقة ، هي .. تطابق بين تقرير حالة مجردة ، مع رأى
 قاطع ، يؤدى اليه البحث الى ما لا نهاية ، بهدف الوصول به على

* المترجم : وقد نرى ترجمتها عربيا الى : « النظرية العرنية »
 التى تعنى أن الشيء يدل على نفسه ! و على غيره من الاشياء ، بما
 نعنيه هذه الدلالة من خلال علاقة سببية ، ! و طبيعية كقولنا
 أن السحاب دلالة على توقع المطر ، ! أن السحاب يعنى توقع
 المطر ، ! تدخل ضمن هذه النظرية ، نظرية الرموز - وأن تميزت
 بذاتها - وهو نرمر لشيء بشيء آخر .

يقين علمي .. وهذه التطابق ، قد يتحقق لهذا التقرير المجرد ،
بالاعتراف بما قد يكتنفه من الخطأ ، أو الانحراف ، وذلك عنصر
أساسي في « الحقيقة » .

وهذا التعريف الثاني للقاعدة الثانية (ب) أوضح ، وأدق ،
من تعريف القاعدة الأولى (أ) فقد ثار الجدل حول القاعدة (أ)
على نحو ما يتضح من الكتاب الذي صدر لبيرس عن « كيف نجعل
أفكارنا واضحة ؟ » فيما يتعلق بالمقصود « بالواقع » - وليس
الحقيقة - ومن ثم فإن فكرة الرأي الذي يتحتم أن يسلم به في
النهاية ، جميع من يتحرونه ، وأن كانت تلعب دورا في تحليل نظرية
الحقيقة . إلا أن أهديتها تفوق ذلك ، لأنها تساعد في وضع معيار
واضح لما نعزبه بموضوع « الواقع » .

ذلك أن « بيرس » عندما أشار الى الرأي الذي يتحتم التسليم
به ، قصد أن يوضح فقط ، أنه أمر محقق الوقوع لا سهيل الى دفعه ،
فهو - من ثم - لم يقصد مما قاله ، شيئا أكثر غموضا ، وأشد
خطا من قوله ان الاقتراع على أحد وجهي العبارة ، هو تنصيف للواقع
بين وجهين ، أحدهما « هو الحقيقة المؤكدة » ، ثم أضاف ، اننا حتى
لو تجاوزنا الى « فرض تعسفي .. ثم حظى بقبول جماعي » من
الجنس البشري بأسره ، فلا بد ان يستمر البحث « الى أبعد مدى
يمكن » ولو على يد جنس آخر من الباحثين « سيصابون حتما في
النهاية الى الرأي الحق الذي ينشدونه » .

على أن « بيرس » لم يندفع - كما سنرى بعد - الى حد الادعاء
بأن الرأي الحق من حيث يجب أن يكون ، هو بالضرورة ، ما يحظى
بالموافقة الاجتماعية ، لدى جميع من تحرونه ولو كانوا من جنس آخر ،
لأنه ليس من الحتم ، لكي نتفهم ما ندينه بالرأي الحق ، بأنه
الرأي الذي سوف يوافق عليه هؤلاء الذين يتحرونه ، بينهم هو -
عند بيرس - الرأي الذي كان يجب أن يوافقوا عليه ، وثمة فارق هام
(٩ - الملاحظة)

بين القول بأن شيئاً « سوف » يحدث ، والقول بأن شيئاً « كان يجب » أن يحدث (٢) .

ثم أنه ليس ما يمنع من الاعتقاد بأن الاقتراع على أحد وجهي العملة ، يمكن أن ينتهي الى النصف دما هو أكثر من الواقع . . مع ادراكى لما أعنيه باعتقادى بهذه الحقيقة ، بغير حاجة الى معامرة من أجل بطولة زائفة ، أكرس لها حياتى ، لتحقيق هذه النتيجة الحتمية .

ولعلنا نلاحظ في هذا الصدد، أن رؤيتنا عن القاعدتين سالفتي الذكر ، باعتبار أنهما يتضمنان بصفة أساسية ونهائية فكرة « بيرس » عن « الحقيقة » ، هى مسألة ، ماتزال محل نظر ، فلسنا نملك ما يملكه « بيرس » في هذا الفرض ، وليس لنا - من ناحية أخرى - أن نتصدى لخطئته .

وقد سبق أن ورد فيما كتب من الدراسات عن « بيرس » ، ما أثار الانتباه الشديد ، وخاصة ازاء تعاطف الاهتمام بأفكاره التى ذاعت في العشرينيات من هذا القرن ، والتى تضمنها بصورة مركزة ، كتاب م . ر . كوهين في « الحظ . . والحب . . والمنطق » (١٩٢٣) وكانت في ذلك الوقت ، مدخلا كمادة هامة لدى الفراء ، ما لبثت أن اكتسبت تدريجيا ، اطارا « لمذهب قائم » (٣) ، هذا الى أن « ديوى » في كتابه الذى صدر له سنة ١٩٣٩ في « المنطق ونظرية التحقيق » أفسح له مكانا هاما ، لهذه الآراء ذاتها ، دليلا على اعترافه ، بأهميتها ، وتأييدها لها ، بالنظر الى ما كان لها من وقع طيب لديها (٤) .

على أنه من المهم ، أن نلاحظ ، أنه بينما قدم ويليام جيمس ، دراسة مستفيضة عن « بيرس » كمؤسس للمذهب « البراجماتى » فإنه مع ذلك ، لم يتناول فيها ، إلا آراءه عن فلسفة « المعنى » ، لأنها هى التى أثارت اهتمامه ، وليست نظرية « الحقيقة » . ولأنه لم يكن لديه الا القليل مما يمكن أن يقوله عن هذه النظرية ، لآخيرة

(وهو فعلا لم يكن لديه ما يقوله عن « الحقيقة » في أكثر دراساته المعروفة عن آراء « بيرس » ٠٠ وإنه - أي جيمس - في تقديره الخاص « الحقيقة » بمفهومها لديه ، في ضوء النظرية البراجماتية) ورغم أنه كثيرا ما كان يشير في هذا الصدد إلى شيلر وإلى ديوى إلا أنه مع ذلك لفت النظر - على الأقل - بصورة أقوى ، إلى عقيدة « بيرس » عن الحقيقة (٥) .

ومع أن « بيرس » لم يكن قد توصل خلال حياته فعلا ، ودون شك ، إلى وضع نظرية محددة (للحقيقة) فلم يثر ذلك انتباه أحد ، لأن شهرته التي اشتهر بها كمؤسس للمذهب البراجماتي (حوالي ١٩٠٥) كانت فرجا أظن ، من بين الأسباب الأخرى التي استشعر في جانب منها ، مدى الاختلاف بين نظريته عن « الحقيقة » والنظريات التي ، تعمق فيها كل من جيمس وشيلر ، ولذلك فاني - مع شيء من التحفظ - سأفترض بصفة عامة ، أن ثمة نظرية متكاملة « للحقيقة » يمكن أن تنسب إلى « بيرس » ، وتتمثل في القاعدتين (أ) و (ب) .

على أننا نستشعر ، بعض الاقتناع بما لم ينشر من المخطوطات التي تدور بأفافة ، عن أفكاره ، والتي تتسق غالبا مع القاعدتين المذكورتين ، بل وتتطابق معها تماما - في بعض الأحيان لفظا ومعنى . وعلى أية حال ، فإن ارتكاز النظرية على القاعدتين سألقتي الذكر ، أساسي ، وهام ، بالنسبة لما نقتضيه مناقشتها - بحسب أو بغير حق - كنظرية تحمل اسم بيرس ٠٠ وعلى هذا فانا ننتقل من مرحلة تحقيق ما جاء به المضمون على النحو الذي قدمناه ، إلى مناقشة ذلك المضمون .

(٢)

فقد وجه ثلاثة من أعظم الفلاسفة ، نقدهم العنيف ، للقاعدتين (١) و (ب) وهؤلاء هم راسل وآير وكوين .

ويركز راسل في نقده ، على عدد من الاعتراضات (٦) تتعلق بالقاعدة الاولى (أ) والتي تناولت - فيما أعلم - الى حد بعيد ، ما ذكره « ديوى » عن هذه القاعدة في كتابه عن « المنطق » وليس النص الاصلى لمقال « بيرس » .

وقد عبر « راسل » عن ضيقه - مشـاركـا في ذلك العديد من القراء - بفكرة الرأى الحتمى ، الذى « يتحتم » الموافقة عليه (وان كنا نعترف سلفا ، بأنه ليس ثمة احساس بالضيق لما يقوله بيرس حول حتمية الموافقة على الرأى) كما أنه لم يكن مرتاحا لعبارة « فى النهاية » التى وردت على لسان بيرس فى قوله ان ثمة رأيا سرف « يوافق عليه فى النهاية » جديع من يتحرونه « فهو يلاحظ أنه اذا كان المقصود « بالنهاية » المفهوم الزمنى لها ، عندئذ ستتوقف معرفة « الحقيقة » على رأى آخر رجل سيظل على قيد الحياة ، حتى الدقائق الاخيرة من حياة العالم ، عندما تتحول الارض الى صقيع لا يحتمله الاحياء .

لكن « راسل » يرى من الافضل ، أن يفسر ما دار فى فكر « بيرس » كسلسلة من الافكار المتوازنة مع سلسلة رقمية مثل : ٢/١ ، ٤/٣ ، ٨/٧ .. وهكذا الى أن تنتهى الى حد معين وكل رقم يختلف عن سابقه ، بفارق أقل من فارق الرقم الاسبق فى السلسلة (٧) (وهو ما قد يثير التساؤل كما سنرى) كما وصف « راسل فكرة » الاعتراف بالخطأ كـأساس للحقيقة ، بأنها فكرة غريبة ، ثم أبدى تعجبه للسبب الذى جعل « بيرس » يعتقد دائما بأن ثمة رأيا قاطعا : لابد أن يتجه اليه البحث ، كى يتولد منه اليقين ، ثم تساءل معقبا ، هل هذا تعميم تجريبي ، أم هو تفاؤل بغير أساس ؟

أما « كوين » فبرى أن القاعدة (أ) قاعدة خاطئة لاسباب عديدة ، يحتزىء باثنى منها بمفـة خاصة ، تندصر أهمـها فى تساؤله عن افتراض وجود « رأى قاطع » أو نظرية ودودة تبلغ حد اليقين ، كنتيجة للتطبيق المتواصل للمنهج العلمى (٩) .. أما

الثانية : فيتركز في تعليقه بقوله « ان ثمة استخداما خاطئا للقياس الرقمي عند الكلام عن حدود للنظريات ، طالما أن فكرة الحدود هذه ، تعتمد على ما هو « أقرب من » والذي تعرف به الأرقام ، وليس النظريات » .

ويكرر « آير » الاعتراضا آخر من اعتراضات راسل (١٠) في قوله أن هناك حالات خاصة كثيرة منها لا يفهم أصحابها أن يبلغا إلى حد اليقين ، فيها صدقا أو كذبا ، ولا يسعون مطلقا إلى تسجيلها ، مثل عدد الحبوب ، أو رجال الشاطئ ، أو - كما ألمح راسل - شريحة اللحم التي تقدم له في الفطور . ذلك انه فيما يتعلق بمثل هذه التساؤلات ، عن الحقائق اليقينية ، يبدو أن تعريف « بيرس » الحقيقة لا ينطبق عليها « لانه من الصعب أن يفترض في العصور العلمية منذ آلاف السنين ، أن تكون كل حالة خاصة قد سجلت تسجيلا تاريخيا كاملا » . ويتساءل آير كذلك عن افتراض وجود بحث متواصل عن الرأي الذي ينتهي إليه « البحث المتواصل » . وأكثر من ذلك عانه يثير صعوبة أخرى في هذا الطريق ، لانه من البلاهة ، أن نعتقد بأنه ليس ثمة أشياء حقيقية ، وقوانين يمكن أن تغفل عن كشف العلم لها ، حتى مع الافتراض بأن البحث سيستمر إلى ما لا نهاية ، لانه لو كان هناك ما يمكن أن يعرف ، « فمن المحتمل » أن يصبح معروفًا أو أنك سمحت « باحتمال » اتخاذ الاجراء اللازم لاكتشافه ، ثم يظل هكذا إلى الابد » (١١) .

وقد أثارت هذه الاعتراضات المختلفة ، نوعين من التساؤلات ، وان كانت - رغم تمايزها - لا ينفصل أحدها عن الآخر ، وخاصة فيما يتعلق بآراء « بيرس » عن « الحقيقة » .

أما النوع الاول من هذه التساؤلات ، فيتناول مقاصد « بيرس » الحقيقية ، مع التمييز - ان كان ذلك ممكنا - بين بعض الفروض الفلسفية ، والقناعات التي استند اليها ، وكان لها أثرها في أقواله ، فضلا عن مشكلة تحديد ما قاله على وجه الدقة ، والمعنى الذي يقصده منه .

وقبل أن أعود إلى مناقشة الأخطاء ، التي أعتقد أن الانتقادات السابقة ، قد وقعت فيها أرى أن أعرض فيما يلي لملاحظتين ، لكل منهما ، اعتبارها بصدد هذه التساؤلات :

الملاحظة الأولى : أن أرى كل من « راسل » و « كوين » في القاعدة الثانية (ب) أنها إذ تستوجب أن ينتهى البحث العلمى ، إلى يقين .. فإن الأفكار والنظريات تندرج في سلسلة كتسلسل الأرقام التي تنتهى إلى حد معين .. وبينما يتفق هذا الرأى ، مع ما يقوله « بيرس » إلا أنها - فيما أعتقد - محل شك ، لأنى لم أجد - في قليل أو كثير - ما ينبىء عن اصراره على هذه النقطة ، أو أنه قررها لنا هكذا .. وإن كنت أظن أن ما كان يدور في خاطره ، لم يقصده به تسلسل الأفكار ، على نحو ما يجرى به تسلسل الأرقام ، إلى أن ينتهى عند حد .. وإنما كان قصده في استمرارية التحرى النشط ، وفي البحث المتواصل ، على الصورة التي تتتابع بها الأرقام في تسلسلها ، إلى حد معين - أن يقيم الدليل على غكرة أكثر تحديدا ، وأشد وضوحا (أى ذات تعريف محدد ، سواء أكانت صادقة أم زائفة) ذلك أن البحث « إلى ما لا نهاية » - كما يقول - في القاعدة (ب) لا بد وأن يبلغ باليقين العلمى إلى « رأى قاطع » وفي نفس الوقت يقول أنه « تقرير مجرد » (وليس سلسلة من الأفكار أو النظريات) ذلك الذى يتطابق مع « الرأى القاطع » وأن « البحث إلى ما لا نهاية » الذى يصل به إلى يقين ، يتمثل في التقرير المجرد (وهو البقين الذى ثبتنا منه) هو الذى يوصلنا بدوره إلى الرأى القاطع .. وباختصار ، هو « تحقيق » يضم صورة دقيقة ومعقدة ، للنشاط موضوع البحث ، والذى يسهم فيه هؤلاء الذين يقومون به بجهد دائم ، متواصل .

ويؤكد « بيرس على هذا المعنى ، في إشارة هوجزة - قبل أن يتناول شرح القاعدة (ب) - فيقول ، أننا حين نطرح فرضا مجردا ، فإن استجلاء الحقيقة فيه ، يعتمد على « أن افترضناها ، لا يعنى أنه

حقيقى على وجه الدقة « ولكننا ، نأمل - مع تقديم العلم - « أن يتضاءل احتمال الخطأ الى أبعد حد ، كما اذا حدث على سبيل المثال ، أن وقع خطأ فى الرقم : ١٥٩ (٣) ، فإن القيمة المقدرة لـ (س) ستتضاءل الى ما لا نهاية ، طالما سمح بذلك تداعى الارقام ، حسابيا ، الى أصغر وحدة رقمية « ثم يضيف قائلا « ان الوحدة انتى اطلقت عليها حرف (س) هى الرأى القاطع ، الذى لا يمكن لى تعبير رقمى ، أن يكون صحيحا تماما بالقياس له » .

وقد فهمت من طرح فكرة استمرار « الحساب » الرقمى ، أنه مع استمرار التحقيق الذى يتعلق ببعض الفروض الافتتاحية المطروحة ، لابد وأن يتضاءل الخطأ فيها الى ما لا نهاية ، وأن كان ذلك لا يعنى ، أن الآراء الفردية ، أو أن النظريات جميعها يمكن أن ينتظمها ، تسلسل رقمى ينتهى الى حد معين .

الملاحظة الثانية : أن « راسل » ظن أن السؤال الرئيسى الذى تجب اثارته ، بالنسبة للقاعدة (ب) يتعلق بافتراض أن التحرى أو البحث سيستمر الى ما لا نهاية ، الى أن ينتهى بموافقة نهائية . والسؤال ، هو : هل هذا « اليقين » يقوم على أساس سليم ؟ بل قد نذهب الى أبعد من ذلك لنسأل : هل البحث الذى سيستمر الى ما لا نهاية ، لينتهى الى موافقة نهائية ، هل يخضع هو ذاته ، للبحث الى ما لا نهاية ، لكى ينتهى هو أيضا الى موافقة نهائية ؟ وبعبارة أخرى . . هل لقاعدة (ب) فى نظرية « الحقيقة » بيرس . . قد عبرت عن نفسها بصدق ؟ . . وهنا لابد أن نوضح فى ايجاز ، من حيث المبدأ ، أنه من الخطأ أن نتطلب فى نظرية « الحقيقة » أو فى تعريف لها ، أن تتوافر فيها الشروط التى تبررها ، أو التى يجب أن تدخل ضمن عناصرها الخاصة ، وذلك لان أية نظرية « للحقيقة » أو أى تعريف لها ، لا يعنى أنها تعبر عن « يقين » (أو عن مضمون متيقن) بالمعنى الذى يجب أن توصف به أو تصاغ فيه الحقيقة (أو الزيف) .

ولنعد الآن ، الى اعتراض « راسل » .

ذلك من الواضح ، أننا لا نستطيع أن نعرف :

١ - أن أى بحث سيستمر الى الابد .

٢ - أن البحث الى ما لا نهاية ، يمكن أن ينتهى الى موافقة

نهائية أخيرة .

لكن « بيرس » آمن بكل من الفرضين (١) و (٢) سالف الذكر ،

وقدم لذلك أسبابه :

فهو يقول أنه لا مجال لعدم التسليم بالفرض الاول (١) .

كما أنه - اذا لم يغب عن ذاكرتنا - من أبناء الجيل الذى عاصر القرن التاسع عشر ، وهو القرن الذى انطلق خلاله ، عصر « التقدم » بينما يعيش نحن في عصر القنبلة الذرية ، مما يجعلنا - الى حد ما - أقل ثقة ، منه بالتطور الزاحف في عصرنا ، بأسبابه المادية الواضحة .

وقد اعتقد « بيرس » بأن الحياة الفكرية على الارض ، قد

لا تستمر الى ما لا نهاية ، ولكنها حتى لو اختفت فان ثمة رغبة ، في أن توجد الحياة الفكرية ، في أجزاء أخرى من العالم فضلا عن أن الدعوة الى تحقيق الانطلاق الفكرى ، هى مطلب عالمى ، ولذلك كان أهم سبب عملى دعاه الى وضع الفرض الثانى (٢) ، هو استناده الى تاريخ العلم باعتبار أنه - أى تاريخ العلم - يتناول بوضوح ، عرض الانجاه التدريجى المضطرد ، للوصول الى موافقة منهجية ، لما يقبل ، أو يرفض من المعتقدات .

وحين نتحدث عن تعاضد الفكر العلمى ، فاننا نقصد بكلمة

« تعاضد » ما ينمكس على معناها من الخصائص التى تنتظم المعتقدات من خلالها في وحدة منطقية وشمولية ، ولذلك فان الازمات التى حرت بها النظرية العلمية ، حسب شرحه لها ، ترجع - فيها - الى ما تعرضت له منذ نشأتها في التطبيق العلمى ، من الصياغات الفضفاضة ، الواسعة . ذلك أن الثورات العلمية ، ظهرت

عن خلال ، الانطلاقات الكبرى التي انبثقت من المصادر الاولى
 للمعلومات التي كشفت عن جذورها وأصالتها ، وأتاح لنا الفرصة
 في التصدي لاستيعابها ، واكتشاف قيمتها بقدر ما أمكن لنا ذلك .

ويعترف « بيرس » بأن ثمة افتراضا ، فدواء : أن عددا من
 الاسئلة ، سيقترن ، مع ترايد المعرفة ، وسيتزايد معها عدد
 الاجابات أيضا ، وهذا - كما يقول - يرجع الى أن الاسلوب الذي يتم
 به اعطاء الاجابات ، سيصبح أشد فعالية ، وأكثر دقة ، أما بالنسبة
 لعلام الترابط الواضح في القاعدتين (أ) و (ب) يقول « بيرس »
 معقبا ، ان بعض الاسئلة لن تجد لها اجابات مطلقا بينما توجد
 بعض الآراء ، تبدو « الحقيقة » فربما واضحة من الاصل ، ولذلك فهي
 تكتسب الموافقة النهائية عليها بصورة تنفائية (١٢) .

على أن اصرار « بيرس » على الفرضين سالف الذكر (رقم
 ١ و ٢) يرجع الى قناعاته ، بالتطور الكوني ، ميتافيزيقيا ،
 وباضطراد التقدم المستمر للفعال للعالم ، وباعلاء سيادة القانون
 ومنطق العقل . الا أنه بالاضافة الى ذلك : كان ثمة شك من
 أشكال التعاليل المنطقية كان أوضح أثر ، في التمثل بالرياضيات
 ، وخاصة في نظرية الخطأ) وكان لها تأثيرها العميق لدى « بيرس »
 كما كان لها أهمية الجوهرية في تفهم فكرته عن البحث الى
 مالا نهاية ، والرأي القاطع (١٣) .

ولاشك أيضا في أن الفكرة ، تتميز بمضمونها الرياضي عنده ،
 بالنسبة لرؤيته للفكر الكوني ، وقد أشار « بيرس » مرة الى هذا
 النمط من « التحليل المنطقي ، وقدرته العجيبة على تصحيح نفسه »
 وهي قدرة « يتميز بها كل علم » وذلك أن عمالية التصحيح الذاتي ،
 تعتبر جوهر التعليل المنطقي ، باعتبارها على حد قوله :

« واحدة من أعظم الملامح العجيبة لتعاليل ، ومن أهم الادوات
 الفلسفية في فقه العلوم .. وبالذات ، لان التعليل المنطقي يهدف
 الى تصحيح نفسه »

(٣)

أشرنا فيما تقدم الى بعض الاعتبارات العلمية ، والفلسفية ،
 لنى بشر بها « بيرس » ، تأييدا لقاعدتيه (أ) و (ب) ، وغيرهما
 من المعايير المماثلة ، والتي ذكرها عن « الحقيقة » . وكل ذلك
 معروف لدى قرائه ، ولا يحتاج الى مزيد من الايضاح . . . وانما
 يبقى - فيما اعتقد - أن نشير الى أن ما تناوينا - باستثناء بعض
 الصفحات السابقة - يعتبر الى حد ما - ردا على الاعتراضات التي
 أثارها كل من « راسل » و « كوين » و « آير » .

على أنه لا يفوتنا أن نقرر أن ما سنتناوله فيما بعد ، ليس
 دفاعا عن نظرية « بيرس » على الإطلاق ، ذلك أن اقتناعه بأننا
 نعيش في عالم متطور ، وأن ثمة فكرا مستنيرا . . . « سيتحتم » على
 الذين يتحرونه أن يوافقوا عليه في النهاية ، هذا الاقتناع يرتبط
 ارتباطا وثيقا بنظريته عن « الحقيقة » على النحو الذي
 تميزها به .

وصحيح أن هذه الآراء ، تساعد في تفسير السبب الذي من
 أجله ، ضاع « بيرس » آراءه عن « الحقيقة » في قاعدتيه (أ) و (ب)
 وأنها توضح ما اكتنفتها من الغموض ، إلا أن من الخطأ الفادح ،
 أن نفترض (على نحو ما فعل كل من راسل وكوين وآير) وغيرهم
 أن القاعدة الأولى (أ) والقاعدة الثانية (ب) تشترطان في الرأي
 (أو في اليقين) شروطا يجب استيفائها لكي يوصف بأنه « حقيقي »
 بينما لم تقل أى من القاعدتين ، أن الرأي - لكي يكون حقيقيا - يجب
 بالضرورة « أن يوافق عليه في النهاية » ، جميع من يتحرونه « وأن
 يكون « رأيا قاطعا » بعد « بحث . . الى ما لا نهاية » وانما بينت
 القاعدتان ، ماذا « نعنى » بقولنا أن رأيا ما ، يعتبر حقيقيا
 والشروط التي يجب توافرها ، لكي نفسر ما نعنيه بالرأي الحقيقي ،
 حين نصفه بهذه الصفة .

وفي ذلك ، يجب أن نلاحظ farkا هاما ، يتضح من هذا المثال :
 كما اذا قلت أن السماء تسقط ثلجا ، ورأيت أنها فعلا كذلك ، ثم
 استقر رأيي على أنها « تسقط ثلجا » فان رأيي هذا يوصف بأنه
 حقيقي ، دون أن يكون في قصدي ، أن أرجع هذا الوصف ، الى رأي
 قاطع ، أو بناء على تحري الى مالا نهاية ، اذ طالما لم يحدث تحرر
 في المثال الذي ضربناه ، ولم يحدث قطع بالرأي فيه ، ولو أخذنا
 بالنقد سالف الذكر ، لانتهينا الى نتيجة شاذة ، لاننا لو قلنا أن
 الرأي (في المثال المذكور) لم يبن على أي تحري ، فانه اما زائف ،
 واما لا هو حقيقي ، ولا هو زائف .. وهذا هراء ..

كما أننى لا أقصد في الواقع ، أن يكون الرأي ، خاضعا للتحرر
 الى مالا نهاية ، وهنا يكون « راسل » و « أير » على حق فيما ذكراه
 حول هذه النقطة ، لان هناك فعلا ، حالات خاصة عديدة ، متيقنة ،
 لن يدركها الحصر ، ومع ذلك ليست بحاجة الى أي تحري أو بحث
 يوصلنا الى « رأي نهائى » ، وانما المسألة بالنسبة « ليرس » هي
 أن ما يقصده « بحقيقة الرأي » (كما في مثال . السماء تسقط ثلجا)
 هو ما يتمثل فيه ، يتأكد ثبوته ، اذ ما أخضعتنا للتحرر الى
 مالا نهاية على نحو ما نعتيه ، بقولنا مثلا أن عددا من التوقعات ،
 يوصف بصفة معينة ، أو حالات عديدة منها ، توصف بالحقيقة من
 الرأي فيها .

وأعتقد أن بيرس كان يتبع - لايضاح معنى الحقيقة - نفس
 الطريقة التى أوصي باتباعها في أية قضية عامة (وذلك ظاهر في
 بحثه : كيف نجعل أفكارنا واضحة ؟) فلو كان 'لمعنى الذى نقصده'
 بكلمة (صعب) « الا نجابه بالعديد من المسائل » فاننا نستطيع
 أن نترجم ذلك ، ونشرحه في قولنا : أن .. س .. قضية صعبة ، على
 النحو التالى :

لو رمزنا للتجربة التى نجرى بها الاختبار بالرمز

خ

والعملية الاختبار .. بالرمز

والنتيجة العامة

ن

(حيث لا تتعرض س لعديد من المسائل في الاختبارات المتكررة)

وعلى ذلك تطرح القضية كما يلي :

- ان (س) قضية صعبة ، بمعنى أنه اذا سارت العملية القياسية في (ت) و (خ) ومن ثم في (ن) (ا) بينما س لم تتعرض لأي اختبار (فان معايير التفسير الحقيقية عند « بيرس » ستنتهي الى التطابق بين أشياء متميزة .

فالقول بأن (س) حقيقة (حيث تمثل ٠٠ س رأيا أو مضمونا) فذلك يعني أنه ، اذا كانت (ت) (التي رمزنا بها لشروط التحري عن (س) ٠٠) و (خ) - (التي رمزنا بها لعملية التحري الى جالا نهاية - (س) ٠٠) اذن تكون النتيجة : (ن) ٠٠ وذلك (تعبيراً عن الموافقة الحتمية على (س) من جميع من التزموا بـ (خ) .

ويمكننا أن نصل الى هذا الجزء الاخير من القضية بطريق آخر ، طرحه « بيرس » وهو : - اذا كانت (ت) و (خ) انتهت الى موافقة عدد يقرب من الاجماع على (س) ، فقد بلغ عدد غير الموافقين الى ما يقرب من الصفر (١٤) .

ويجب أن نلاحظ هنا أننا لم نقل أن (س) حقيقة ، وانما نقول أن عدد الباحثين الموافقين عليها ، يتزايد مع بواصلة البحث الى جالا نهاية ، بينما يتضاءل عدد غير الموافقين ٠٠ وذلك أنها لسنا بحاجة الى مثل هذا البحث ، وحتى لو استمر ، فانه - أي البحث - لا يجعل من (س) حقيقة (وبنفس المنطق لان عملية الاختبار لـ (س) لا تجعل من (س) صعبة) وعلى ذلك فان كل ما يمكننا قوله ، هو ان التوضيف المشروط سالف الذكر ، يجعل ما نذهب ، صريحا ، عندما نخضع صفة الحقيقة على جانب من (س) .

وهذا التصدي لا أسلوب « بيرس » في شرحه لمعنى الحقيقة ، يوضح لنا أيضا ، كيف أن فكرة « الاحتمال » ونظريته عن المعاني

أو الرموز ، فيما تضمنته من الاحالة للمستقبل ، كان لهما دور بارز في تعريف « بيرس » للحقيقة .

ذلك أن (ن) ترمز الى واقع احصائي ، يتناول توزيع عدد من حالات الموافقة ، وعدم الموافقة في الابحاث التي تهدف الى حد معين (وهذا التوزيع يشبه عند بيرس ، الاقتراع على وجوب العملة ، الذي ينتهي الى تصنيف الواقع بين وجهين ، على نحو ما اشرنا اليه في البند ٢) .

وعلى ذلك ، فان معنى قولنا : « أن س .. حقيقة » يتضمن احالة الى هذه النتيجة المقبلة (لحالات التأييد التي لا احصي عددها) « والتي بتحتم أن يوافق عايرها في النهاية ، جميع من يتحرونها » .

ويقتضينا ذلك اذن ، أن نلاحظ ، الفوارق التي نصـرغها في التساؤلات الثلاثة التالية :

(أ) لماذا بخال في ظننا : أن اليقين بشيء ما .. هو حقيقة ؟ .. ويقول « بيرس » في هذا الصدد ، اننا نظن أن اليقين ، حقيقة ، اذا لم يكن لدينا سبب للشك فيه .. أو اذا اقتنعنا به .. أو ظهر لنا أنه « غير قابل للشك » .. وثمة سبب آخر .. هو أن اليقين ، كبدية ، أو كعادة في التعامل المنطقي ، يقودنا (بعيدا كما نعلم) الى نتائج مقنعة طالما لم تترتب عليه ، أو تقابل نتائج أخرى غير مقنعة .

(ب) من أين لنا أن نعلم ، أن يقيننا بشيء ما ، يعتبر حقيقة ؟ .. وهنا نعد بالاختبارات ، والاستنتاجات ، في ضوء ما يرشدنا اليه احتمال الخطأ من ناحية اننا قد لا نعرف شيئا ، ان يقيننا بشيء ، هو حقيقة (١٥) .. وقد يكون لدينا من الاسباب انقوية ، باحتمالنا على الاعتقاد بأن بعضه أو معظمه ، حقيقي .

(ج) ما الذي نعنيه ، حين نخلع صفة الحقيقة على حالة يفينية ؟

ويلاحظ أن كلا من « راسل » وكوين (وآير) ، في النقد الذى وجهوه الى تعريف « بيرس » للحقيقة ، رأوا أن يعالجوا مضامين التساؤل الحالى (ج) مع موضوع التساؤل السابق في (ب) باعتبار أنهما يشكلان موضوعا واحدا ، بالنسبة لتعريف « بيرس » لمعنى الحقيقة (ولو انى لم أستطع أن أجد مبررا لذلك) بحجة أن موضوع التساؤل الحالى ، تابع أساسا من سابقه (ب) ويعتمد عليه فهم يتساءلون بدورهم ، كيف يمكن أن نعرف الحقيقة على ذلك النحو الذى عرفها به « بيرس » ؟ أو كيف يمكن لنا أن نتوثق من صدق يقينتنا ؟

ونظرا لأن « بيرس » يعرف الحقيقة في إطار تساؤلنا الحالى: (ج) كمضامين يتمثل في رأى قاطع ، انتهى اليه التحرى - الى ما لا نهاية ، فهم قد عارضوا في امكان قبول ذلك لان التحرى (أو البحث) الحالى لن يكون في الواقع بلا نهاية ، ولن يصل الى رأى قاطع .

وهذا التساؤل الواقعى ، حول كيفية الوصول الى معرفة مثل هذه الحقائق ، اذا كان ثمة شيء ينتمى الى تساؤلنا في (ب) ولكنه مع ذلك لا يشكل أية صعوبة جازمة بالنسبة لما ناقشه « بيرس » في إطار تساؤلنا الحالى في (ج) بل انه هو نفسه حرص على أن يظل هذا التمييز بينهما ظاهرا ، فكتب يقول :

« أنا لم أقطع بدا لا يقبل الشك ، بأن البقين الذى يصل اليه أى شخص .. لا يصل اليه الا اذا قام بتحقيقات متواصلة كافية ، وانما أقول أن ذلك وحده هو ما أطلق عليه : الحقيقة ، ولا أستطيع أن أعرف - بما لا يقبل الشك - حقيقة أخرى » (١٦) .

ومن الطريف أن تخريجاته ، فشلت في التمييز بين ما ذكرناه في (ب) وما ذكرناه في (ج) وذلك ان سائر الفلاسفة ، هم الذين أشاروا فعلا في مناسبات أخرى الى أن « معنى » الحقيقة ، شيء .. واكتشافها ، شيء آخر ..

(٤)

كان « ديوى » على حق فيما لاحظته من أهمية القاعدتين (أ) ،
و (ب) ، كمضامين أساسية لنظرية « بيرس » عن « الحقيقة » ؛ إلا
أن هناك دواياغات أخرى لها نفس القدر من الأهمية ، وإن لم تخل
من الغموض . وكثير من هذه الصياغات ، قد أخذ مكانه - حيث
يبدو أن « بيرس » كان يحدد لكل شيء مكانه - في نظريته عن
المعاني * ثم انه أخيرا ، عبر عن أسفه لانه في مقالاته الشهيرة
التي نشرها عامى ١٨٧٧ و ١٨٧٨ ، أغفل مناقشة نظرية الدلالات
و « البراجماتية » كمنهج للتفسير (١٧) .

وها نحن أولاء ، قد وجدنا تغيرا - وإن لم يكن كبيرا - في تفسير
معنى الحقيقة ، لمسناه بصورة أكبر في عرض العمليات الخاصة
بالتحليل ، والأفكار التي عبر بها عن ذلك المعنى . وفي صياغة أخرى
لمجموعة الأضراس الفكرية ، والعمليات التي وردت في المثال
التوضيحي ، والتي رمزنا لها خلاله ، بالحروف : (ت) و (خ) و (ن) .
وقد أشرنا إليه فيما تقدم ، فإن بيرس - فيما يبدو - قد زاد من
اهتمامه بتوضيح الحقيقة ، كوظيفة من نوع خاص للمعاني
(أو الاستدلال بها) والشروط اللازمة لتوافرها في أى عمل تفسيري .

وعندما يعالج « بيرس » معنى الحقيقة ، في نظريته عن
الدلالات ، يحدد الدور الذي تؤديه « القضايا » في هذا الصدد ، لأن
الحقيقة - كما يقول - تنتمى « على وجه التخصيص الى القضايا »
فالقضايا ، دلالات بالغة الدقة لذلك « النوع من المعانى الذى يحمل

* المترجم : ويتداخل المعنى بالرمز ، في النظرية الخاصة بكل
منهما ، وإن كانت نظرية المعانى أو النظرية الاستدلالية -
أوسع شمولاً ، لما تنطوى عليه من دلالات للعلاقات السببية أو
الطبيعية ؛ كقولنا أن تجمع السحب ، يعنى احتمال « أو دلالة » أو
« علامة عنى احتمال سقوط المطر » .

دلالة لمعلومة « مبنية و « يوحى بما يشير الى » أو يتعلق « بشيء
يبدو ككيان واقعي » (١٨) ، ونا كل دلالة لمعنى من المعانى ، إنما
هى تعبير عن « شيء يبدو لا ي شخص ، كشيء قائم أو طاقة » ثم
« تنطلق » هذه الدلالة لترسم في ذهن ذلك الشخص « دلالة أخرى
بسميها « بيرس » ، معادل التفسير (١٩) •

فالقضية اذن تعتبر بمثابة ، دليل بيانى ، ويعادل ، الجملة
المقرية ، في الصيغة التقريرية •• حيث تتضح الوظيفة التقريرية
للقضية ، اذ عرفنا أنها تتكون من مبتدأ ، وخبر ، وأن « المبتدأ ••
معنى (أو دلالة) •• والخبر •• معنى (أو دلالة) وأن القضية تدن
على ما يحمله الخبر من دلالة ، تدل - بدورها - على الدلالة التى
يتضمنها المبتدأ ، فاذا كانت القضية هكذا •• فهى •• حقيقة » (٢٠)
وعلى ذلك تكون القضية في جملتها « دلالة تشير على حدة الى
مدلولها » ، ومن ثم فان المعادل التفسيري للقضية ، هو ما ينمى
لعقل ، ويتقرر « فيما يعبر به عن القضية باعتبارها المؤشر
الاصلى ، الموضوع الفعلى •• ذلك لان المؤشر •• يشير الى وجود
موضوعه » •

والفرض الحقيقى ، هو الفرض الذى يتمثل فيما يفسر به
(وكذلك المؤشر) من الموضوعات الحقيقية ، على ذلك النحو الذى
يعبر عنها ، ويثبت « بيرس » هذه النقطة في حماس قائلاً « الحقيقة
هى التتابع الذى يتمثل في موضوعها •• موضوعها •• موضوعها ••
نذكروا ذلك جيداً » •

وطالما أن الدلالة ، تفسر ، بالدلالة ، ومعادل التفسير لاى
دلالة ، هو دلالة أخرى لنفس الموضوع ، فان معادل التفسير للفرض ،
يعتبر - بدوره - فرضاً آخر •• والفرض الحقيقى ، هو الذى يكون
« كل تفسير له ، حقيقياً » •• ثم أن أى استنتاج ضرورى لفرض
معين ، هو نفسه معادله التفسيري •• وعن طريق هذه المعادلات
التفسيرية للفروض ، ونتائجها ، التى تكشف عنها التجربة

التخيلية ، يمكن قبول أو رفض هذا أو ذاك ، وبالتالي يمكن اكتشاف الحقيقة أو الخرافة :

« ان التعامل التفسيري لا يفرض ، اذا كان حقيقيا ، لابد وان يولد في تصورنا ، توقع فكرة ، ترتبط بمناسبة معينة ، فاذا وقعت المناسبة وتولدت فكرة أخرى مختلفة ، فرضيت نفسها علينا ، كان ذلك هو الزيف الذي يلتبس به الفرض ، نتيجة اللبس في تفسير ما نتوقعه . . والفرض الحقيقي (أو الصادق) هو الفرض الذي لا يتعرض يقيننا به لثل هذا اللبس . . »

وهكذا تبدو الصورة للرأى الذى صاغه « بيرس » صياغة فجأة ، وغير قاضجة ، في منهج المعرفة ، والاتصال ، ووضعها داخل ثوب فضفاض ، ومهمل ، وسط ركاز من الفروض ، وبين مجموعات أخرى من الفروض المقابلة ، لتقوم بدور المعامل التفسيري لها . . وبذلك تكون الصورة المتميزة للفكر والبراهيات ، قد وضحت ، وما أثر به ، على منهجه ، في تفسير الفروض .

بيد ان الشرط الاساسي للمنهج ، هو أن يمكننا من أن نشق ، بطريقة منهجية ، مثل هذه المعاملات التفسيرية ، على الصورة التى تحدث في تصورنا للاحكام ، والافكار ، التى تتعلق ببعض الخصائص المحددة والموضحة ، لان ذلك المنهج سيكون أساسيا ، في تقرير معنى الدلالات ، مع تقرير حقيقتها في نفس الوقت . وهذه المشتقات تنشأ « كأفكار » وصيغ ، « نتدبر من خلالها ، ما يجب أن نفعله ، لكى نحصل على ما نتصوره من المعرفة ، بمعنى الكلمة ، أو نحصل على ، الفرض » .

وبينما تبدو القيمة العملية للغاية المستهدفة ، من التفسيرات ، محدودة ، فانها من الناحية النظرية ، لن تؤدي الى التوضيح الكامل ، ذلك لانه ليس ثمة تحليل أخير ، أو تفسير نهائى ، بل وحق . ان كل فقهك تفسير نهائى للدلالات الفرضية ، فلن نجده في (١٠ - السفة)

الفكر العلمى ، ولكن « بيرس » يعتقد بدوافعه الطبيعية ، إمكان تحقيق الاكتمال النهائى ، والترجمة المصادقة لكل الأفكار ، وعلى ذلك يمكن القول ، بأن نظرية « الحقيقة » بمفهومها الذى تحددت به فى القاعدتين (أ) و (ب) ، بتساقطى الذكر ، قيد انصوت فى كنف نظرية أوسشغ ، للمعنى أى الدلالات التى بلغت أوجها المتضاعد ، وذلك فضلا عن أن « بيرس » ، استوحى دوافعه ، نحو إثبات نظريته عن « الحقيقة » من خلال المذهب البرجماتى ، وهكذا يتحرك خط أفكاره ، الى الخلف ، وإلى الأمام ، أو ينطلق فيما يشبه الحلقة الدائرية للسباق .

وبينما ، أرى فى نظرية « بيرس » ، ارهاضا لشكل من أشكال الفلسفة الطبيعية ، فإن هناك بالتأكيد ، اتجاهات واضحة ، تمشي عنده ببذور لهذه الفلسفة . بل أن القاعدتين (أ) و (ب) تعبران - كعنصرين لنظرية الحقيقة عند « بيرس » - فيما نتصوره للمفهوم العملى للفلسفة الطبيعية ، عن اتجاه نحو الرمزية ، مع ارهاصات بعيدة بمذهب المثالية . وهنا يمكن أن نشير الى نوع من التقارب الشديد ، بين كل من « رويس » و « بيرس » (وقد لاحظ هو ذلك فى إحدى المرات) دل على ارتباطهما الوثيق ، بالمذهب البراجماتى ، من ناحية ، وبالمثالية المطلقة لهجيل من ناحية أخرى . بل أن ثمة ما يشير أيضا ، بالنقل عن مذهب « كانط » ، في مبادئه فى التفسير ، والتى لا تنطلق فى تطبيقها من منطلق التجربة على الإطلاق ، ثم أنه لا علاقة مطلقا بينهما ، سواء فى نشأتها ، أو فى وظيفتها ، وبين أى جزء محدد ، أو أى وجه من وجوه التجربة ، فضلا عن أنها تستقل بمنهجها المختلف ، تماما فى التجربة الخاصة بأغراضها .

وبهذا المفهوم ، تعتبر نظرية الدلالات ، نظرية تريندنتالية فى بنائها .

ولو راجعنا طريقة « بيرس » فى تخيل « الحقيقة » ، سنجد -

فيما يبدو لنا - اشارة الى ذلك في الرسالة الرئيسية التي وردت في كتاب الاستاذ « جودج » (٢١) .

ولا اعتقد أن الصراع في هذه الحالة ، سيكون غير قابل للحل ، ازاء ما طالبت به رسالة « جودج » من بعض التصحيحات والتعديلات . . . ورغم ذلك ، تبقى الريادة القيمة ، التي رادنا بها « بيرس » لفهم أفكاره ، واحتواء المشاكل التي نجمت عنها ، بسبب صعوبة فهمها ، أو ما أعوزها من لايضاح . . .

ويبقى بعد ذلك ، أن نقدر « لبيرس » ، فكرة التوثيق ، وقوة تخيله الشهيرة ، و ثراء نظريته الفلسفية ، ومقدرته الفذة النادرة . . . لانه وان لم يتم البناء المتكامل لقاعدة محددة ، أو يحققه فهو على الاقل قد رأى في ذلك ، حتمية فرضها عليه القدر ، أسفرت عن ميزة ايجابية ، وأساس جوهري للحقيقة من خلال التحليل المنطقي المكثف ، ووضعها في صيغة عامة وشاملة .

وهذه - حقيقة - كانت مأساة « بيرس » الخاصة

الهوامش

• هذا البحث كان مقصوداً للتوماسي • جودنج ، مع تعديلات أو إضافات قليلة ، لبعض فقرات ، لكن يفتقر ضمن مجموعة أبحاث ، بجامعة تورونتو •

١- توردت القاعدة (ب) كما ذكرتها ضمن باب « الحقيقة » في كتاب موسى الكاشفة ، وعلم القفس .

٢ - يلاحظ أن عبارة بيرس « كان يجب » هامة جدا في أسكارب
بيرس في الحقيقة .

٣ - لكن عناصر المذهب في هذه القضية ، تفتح الباب لكثير من الاسئلة الخ .

٤ - جون ديوى - المنطق .٠٠ نظرية التحقيق (نيويورك ١٩٥٨) .
٥ - ويليام جيمس - البراجماتية (كمبردج - جامعة هارفارد -
١٩٧٥) (أى معنى الحقيقة) كمبردج ماسا - شوستن - جامعة
هارفارد ١٩٧٥) .

٦ - ديوى - المنطق الحديث - فلسفة جون ديوى (سكيلب)
مكتبة الفلاسفة المعاصرين ، ايفانزتاون وشيكاغو - جامعة الشمال
المغربى ١٩٣٩ •

٧ - المراجع السابق .

۸ - کوين ۰۰ الكلمة ۰۰ والخبر ۰۰ (کمبريج - ماساشوسٹس)

٩ - اعتراض كوين في هذا المجال ، ذاقشه روبرت الكسندر
مدقة وعناية .

۱۰ - اوجہ ابر - اصول المذهب البراجمانی (سان فرانسسکو - کالیفورنیا ، ۱۹۶۸) •

(١) - المرجع السابق .

- ١٢ - جزء ٨ ص ٤٣ « من بين أسئلة لا عداد لها نكون قد وصلنا الى فكرة نهائية » .
- ١٣ - وهذه الموضوعات عولجت في كتابي - المعنى . والعقل
- ١٤ - وهذه النقاط نوقشت بتفصيل أوفي في كتابي ، المعنى والعقل .
- ١٥ - جزء ١ ص ١٤١ « ثلاثة أشياء لا أمل في بلوغها » .
- ١٦ - خطاب الى السيدة/ ويلبي في ١٨٠٩/١٢/٢٨ - رسائل شارلس . بيرس الى الليدي ويلبي (نيوهافن ١٩٥٣) .
- ١٧ - لاحظ ذلك ، ماكس فيسك في مقال عن « الدليل على البراجماتية » (جامعة تورنتو) .
- ١٨ - وتجب ملاحظة أن الدلالات في الفرض ، غير المعاني - بمفهومها اللغوي .
- ١٩ - أنظر أيضا ، جزء ١ ص ٥٦٤ .
- ٢٠ - أنظر فصل ٣ ص ٤٣٥ حيث شرح ذلك تحت عنوان « الفرض الاساسي في البراجماتية » .
- ٢١ - توماس ا. جودج - فكر شارلس ساندرز بيرس (تورنتو - جامعة تورنتو ١٩٥٠) .

بیرس .. ومعرفتنا للعقل

بقلم
ا . جیس کرومی

أسناد الفلسفة بجامعة سانت آن ، « بوانت دی لیجایز » -
نوفاس-کوتیا - كندا - قام قبل ذلك بالتدريس في جامعة
ساسكاتشوان ، وجامعة دلهی ، وكان قد أمضى سنوات دراسته
الجامعية والعلیا ، بجامعة واترلو ، بأونتاريو ، فيما عدا سنة
واحدة قضاها بجامعة مونتریال •

* * *

في عام ١٨٦٨ ، كتب شارلس ساندرز بيرس ، عددا من المقالات التي نشرت له بجريدة « سبيكولاتيف فيلوسوفى » (١) ، عرض فيها على نطاق واسع ، للمعرفة ، ودلل خلال مناقشته لها ، على نظريته في العقل ، وهي النظرية التي رفضها الفلاسفة المعاصرون من المناطق بالانجليزية ، بصفة عامة ، وبالأخص هؤلاء الذين تناولوا بكتابتهم ما يسمى بفلسفة العقل .

ولقد كان من آثار هذه النظرة الى « العقل » والتي ترجح - فيها يبدو - الى شيء ، أكثر من أن يوصف بأنه نبت شيطاني ، في حقيقة الفلسفية « الكانطية » هو « اننا لا قدرة لنا على الاستيطان ، وانما كل ما نعلمه عن ذاتنا ، أو عالمنا الداخلي ، ينشأ من البراهين الشرطية ، التي نقيمها على أساس معرفتنا للوقائع الخارجية » (٢) . ومع ذلك لا يجب أن نخلط بين هذا الرأي ، وبين المذهب السلوكي ، والذي يرى أن معرفتنا لعالمنا الداخلي ، انما تنشأ فقط ، من ملاحظتنا للسلوك ، وهو وضع أضيق نطاقا مما ذهب اليه « بيرس » ، وذلك على الرغم من أن « بيرس » نفسه ، كان لا بد أن يوافق - طبعا - مع هؤلاء السلوكيين الذين ينكرون ، وجود ملكات خاصة بالاستيطان ، وانما كان سهو افق على أن ثمة حالات عديدة قد يستطيع الشخص أن يكون في وضع أفضل ، للحكم على حالته العقلية ، من الآخرين ، اللذين يعتمدون فقط على ملاحظة سلوكه في تكوين حكمهم عليه .

ذلك أن وجهة نظر بيرس ، تقوم على أساس القاعدة الاصريية للمعرفة السلوكية ، للوصول الى مثل هذا الحكم لأنها ليست من الأحكام التي تتناول حالة الشخص الداخلية ، دون أن تبلغ درجة عالية من الوثوق بها ، بل إن مثل هذه الأحكام ، لا تتطلب نوعا خاصا من الوثوق ، الذي لا يهتم به الآخرون .

« واضح أن موقف « بيرس » على النحو الذي ذكرناه آنفاً ،
يجعل على الأقل ، بعض الظلال من فلسفة « كانط » .

ذلك أن « كانط » يتكرر أيضاً ، أن تكون لدينا ملكة لاستيعاب
للغرض داخل عقولنا ، وهو في ذلك يقصر على أن لا تمثلات حواسنا ،
الخارجية « لا » لا تشكل الأطوار المادية الذي تشغل به عقولنا « (٣) »
بل إن مادة المعرفة ، وكذلك مادة حواسنا الباطنية مستمدة « من
أشياء خارج ذواتنا » (٤) وأن العقل لا يمكن أن يدرك ذاته إلا إذا
انفعل يذاته « (٥) » .

نوع ذلك ، فقد اعتاد فلاسفة القرن الماضي المنطقيين الانجليز ،
علماً يتصدرون للبحث في العقل ، أن يعفوا هذه الفكرة القيمة (٦) ،
التي أوحى بها « كانط » وشرحها « بيرس » واعتنقوا بدلا منها ،
بعض صور لفكرة أو اثنتين ، صاغهما « جيروم شيافر » كمدخل
للعقل ، بما على التوالي : الشخصية الأولى (أو الانا) والشخصية
الغريبة ، أو الغير .

وترجع تسمية الشخصية الأولى « مكنة وذج » « إذا » إلى نطاق
المعاشى العقلية بالإشارة إلى معطيات الاستبطان ، وقد صادف
نطبق نموذج الشخصية الأولى في تحليل « كمانى بالعلانية على
الشخصية الغريبة ، بعض المشكلات التي تداعت لها الحجج المضادة
لامكانية تطابق المبنى مع الكلمة ، فيما تشير إليه على استنتاج
دقيق خاص بها .

وعلى حد تعبير فنتششتين في ضوء المثل الذي ضربته ، عن
الخفايا التي إذا حبسناها داخل صندوق ، فإن ذلك يدفعها إلى
محاولة الهرب (٨) ، وحتى لو أنها لم « تهرب » فإنها تقع في حيرة ،
وأننا إذا كنا نستطيع أن نلقى نظرة على الخفايا التي بداخلنا
فلن تزيد قدرتها عن الحد الذي يرى عنده ، دأ هيب أنها لن
تستطيع (٩) ، بحيث لو كان ثمة عقبة منطقية تحول بصورة أو

بأخرى ، دون الرجوع الى ما نعرفه من معلومات ، خاصة بهذا .
 فستبقى أمامنا نقطة عملية أخرى ، هي ما يُعوزنا أن نعرفه من
 معلومات عن حالتنا العقلية ، أو على الأقل ، بما لا يزيد عن القدر
 الذي نعلمه عن الأشياء التي نملكها ، مثل الكراسي ومن ثم ، لا يتبدو
 الحقائق الثابتة ، بالمفهوم العقلي ، اقادة نرى بأي طريق من طرق
 المعرفة الخاصة على أن تبين لنا ما إذا كان هذا الطريق الخاص ،
 يساعد في تحديد معنى « العلم المباشر » ، أو « المدخل المتميز » (١٠) ،
 وأنذ لم يكن موضع طائفة من الاحكام التي لم تتأثر بأي مصدر من
 المصادر الاعتيادية للخطأ ، كقعدة الذنب ، أو مثل أي حكم نصدره
 متأثرين بشعورنا نحو عالمنا الخارجي .

وفي صورة أخرى للتأمل الباطني ، أو المدخل المتميز للمعرفة ،
 يحدد شافر « مقاييس الشخصية الغيرية » فيما يبدو من أنها
 تثير ، نوعاً من التداعي الى عالم الوعي الباطن ، وتختلف من حيث
 المبدأ ، عن مقاييس الشخصية الاولى (الانا) من ناحية أننا
 لا نجد صعوبة أكبر - نظرياً - في قياس الشخصية الغيرية (وغالباً
 ما تكون الصعوبة أقل عملياً) لكن نتحقق مما إذا كان التعبير
 بالمفهوم العقلي ، ينطبق على الشخصية الغيرية ، أكثر مما ينطبق
 على شخص يذاته ، طامنا أن هذه المقاييس تجعل المفاهيم العقلية ،
 بالقدر الذي تفصح عنه عفايد على أية صورة من الصور - بلا منغ
 حقيقية شخصيات واعية ، ربما يشي به سيلاوكهم الحالي ، أو
 تصرفاتهم العادية ، والحالة التي تعمل بها أجهزةهم العصبية بما
 فيها الملح .

وقد شاع هذه التعاريف ، كثير من الغموض فضيلا عن
 الصعوبات التي واجهناها على نحو ما تشهد به ، الكتابات الحديثة ،
 في فلسفة العقل ، وان كان الرأي العام أقل ما يتجه ، فيما يبدو ،
 الى ان التغلب على هذه الصعوبات ، من خلال ما اختلف من الآراء
 حول الشخصية الغريبة ، بينما افتتن المؤيدون لمدخل الشخصية

الأولى (أنا) بالمثل الذي ضربه ويتجنبشتين عن الخشساء (والنتيجة
 التي استخلصها منه) .

وعلى ذلك فإن قياس الشخصية الفيزيائية ، بيدى ون وجه ، أو من
 آخر ، مطالبنا حتميا ملائمة : ، إذا لم يصح طدم - من باب أولى -
 تحليلات ، لا تقبلها هذه الشخصية ، ذلك أنه من الصعب - كما
 هو معروف - أن نخرج رجلا معقدا بولنطوي عليه من الحزن أو الألم
 الشديد - ولحقه إذا كان فيلسوفا - ونريد أن نتحدث عن « حالته »
 العقلية . . . فلا يجب أن تشير إلى ما يشعر به حال فحشه سيء
 ما يلاحظ فقط بين حركاته وبتكلماته ، أو نحوه ، أو - بصورة
 أو أخرى - إلى المبدأ المعقد للذهنية الكهربائية لأعصابه ،
 وشرايينه (١١) .

بل أن القواعد التي أجراه فيجنبشتين ، على مدخل الشخصية
 الفيزيائية ، بالاجوء إلى القواعد المنظمة لاستخدام المفاهيم العقلية ،
 من شأنه أن يجعل - على غير ما نريد - من شخصية الرجل المعقد
 في مثلنا السابق ، أداة اقناع كاملة لتحليل المفاهيم العقلية ، وذلك
 بالرغم من أنه يتفوق على غيره بصدد تحليل الشخصية الفيزيائية ،
 بالنظر إلى ما تتيحه لصاحب الحالة من الفرصة ، لإدراك حالته
 الخاصة .

هكذا ، إلى أنه من المعتاد - طبعاً - أننا وفقاً لمقاييس
 ميتجنبشتين ، أو غيرها من المقاييس الأخرى ، نطبق : أو نرفض
 تطبيق المفاهيم العقلية ، سواء على أساس السلوك المظاهر أو على
 أساس ما يتضح من ذلك السلوك في المستقبل ، ومع ذلك فهذه
 قاعدة أقوى ، فيما قد يقوله أنصار ميتجنبشتين يجب أن يخضع لها
 استخدام مثل هذه المفاهيم ، وتقتضي في تطبيقها ، أن نرد الظروف
 الاستثنائية للمادة ، إلى ما يوجب به الشخص الذي نطبقها عليه ،
 من الأمثلة التي ندرسها له (١٢) .

فالرجل المعقد في مثالنا السابق ، برغم أنه نسي حزنه ، وآلمه ، مؤقتا ، وأصبح شديد التفلسف ، يستجيب (وأن يكن ذلك سابقا لأوانه ، وفقا للتطبيق المبدئي ، أو التحليل المبدئي لتحقيق ذاتيته) لهذه القاعدة الأقوي ، التي تحيل إلى أجابات المتكلم في الأسر شاد ، ومع ذلك فهي وإن بدت ذاتسبة إلى حد ما ، ألا أنها تفتقر إلى ما يبررها .

ومن الواضح أن لدينا فعلا ، هذه القاعدة في العمل ، إلا أن اتضار فتجنشتين في تناولهم لها يبدو وكأنهم يريدون الوقوف بها عند هذا الحد ، ومع ذلك فليس ما يمنع من التساؤل عن مدى الضرورة التي تقتضي استعمال هذه القاعدة ؟ .. اللهم إلا أن تكون وسيلة لتبرير التلاعب بالالفاظ ؟ .. فإذا لم تكن كذلك ؟ .. فلماذا ؟ .. وذلك لأننا لا نحيل إلى كلمات يرددها مسجل بصوت عال يقسمون « أنا لست منظويا على نفسي .. أن بظارياتي توقفت .. أنا لست مجرد صدى ، أو خيال ظل » ويتبقى التساؤل : لماذا إذن نحيل إلى حديث « المتكلم » من البشر ؟ .. هل لأنهم يتكلمون « مدخلا متميزا » إلى حالتهم العقلية ؟ .. أم لأن المتكلم « يعترف حقنا » إذا كانت بعض المفاهيم العقلية ، تنطبق ، أو لا تنطبق على حالته ؟

على أن التحقق من هذا الفرص الأخير ، طبقا لمقياس فتجنشتين ، لن يتم إلا باللجوء إلى المتكلم صاحب الحالة ، طالما أنه لا مجال هنا لاستثارة معلوماتنا الاستقرائية ، أو المباشرة عن حالتنا الداخلية ، لأن حضورها أو غيابها حسب رأي اتضار فتجنشتين ، ليست له أية علاقة بالاستخدام الصحيح للمفاهيم العقلية المذكورة في ضوء ما يدل عليه ، المثال الذي خربه عن الخنفساء .

واعتقد - إذا نحينا جانبا هذه المعضلات - أن محاولة « شافر » وضع « حل مؤفق » أن تؤدي إلى نتيجة ، حتى وإن اعتمد - كما هو حادث فعلا - على نظرية غير مؤكدة ، في التفسير عن طريق المجاز ،

مؤقداً عند استخدامه التي تجعل التحدث به - أى بالمجاز - هو فيما يقال « الغاية من المنطق » وأن التجربة الخاصة هي « المضمون المنطقي » (١٣) بيد أن القياس ، هو ما يكون على مستوى الشارع والناس (أو القياس المترى ؟ المبدأتى) وذلك بالالتقاء بهم ، لا أن الخنفساء قد لا تكون في عقلها ، بل بها اللعب بالالفاظ ، يمكن أن يؤدي دوره ، حتى لو كان الصندوق خاليا منها (١٤) .

قبل أن ننتقل ، الى التعرف على قياس « بيرس » للعقل ، والمفاهيم العقلية ، نلخص الآراء التي ذكرناها حول تحليل المفاهيم العقلية ، ونحدد بإيجاز ، أقرب الطرق النظرية الممكنة - تبعاً لكل رأى - والتي توصلنا ، الى معرفة ، عقلى ، مثلاً ، وما اذا كنت أحس بالألم .

فأصحاب نظرية الاستبطان ، يوصون بأن أغمض عيني . . وأن أركز انتباهي جيداً الى حالتى الداخلية ، بينما يرى السلوكيون الميتافيزيقيون الراديكاليون ، أن استشير التقارير ، عن أحداث مظاهر سلوكى . . فى حين يرى أصحاب نظرية تحقيق الذات ، أن تأدرب نفسي على خلق ملكة الاستشعار المشع فى داخلى ، والتي أستطيع عن طريقها أن أراقب الحالة التى يعمل بها عقلى . - أو مخى - .

وأما أنصار فتجنشتين ، فيرون أن أصغى لما يقوله الآخرون ، ولما أقوله أنا. نفسي عن حالتى العقلية .

وها نحن أولاء ، نأتى الى رأى « بيرس » ويفينى على وجود خواص ذاتية، مستخلصة من جماع الصور المتناقضة ، أو المتنافرة فى العالم ، على النحو الذى يبدو لنا فيما نلاحظه فى عالمنا الخارجى ، بما يوحي لنا بأنها « تأثرت » بظواهر لا صلة لها بهذا العالم . . . فالمنظر الرائع ، مثلاً . . قد يبدو لى ، اليوم ، أنه - على نحو ما - غير مبهج ، كما كان بالأمس ، ولكنى عندهما أذكر ذلك لعائلتى ،

فسأجد أن الأمور (في الكون) لم تتغير عنها بالأمس ، حتى لو كان
شئ ما ادعى إلى الشعور بالتعاسة ، أو أشد إثارة للحنين منه
من بالأمس ، ولم يمتد النظر شوقاً ، وهكذا اكتشف كنتيجة لما
يتعكس على مرآت تفكيرى ، أننى لا أستطيع ، أن أتخقق على
وجه الدقة ، من أى اختلاف بين ، منظر الأمس ، ومنظر اليوم ،
سواء من حيث اللون ، أو الأوراق الذابلة على صفحة السماء ،
الداكنة ، أو برودة الجو ، أو شدة هبوب الرياح ، وأزاع هذا
الاحساس ، فانى أعزو ذلك إلى تغير ، حدث في حالتى الداخلية ،
والتي ظننت أول الامر أنها انعكاس لظواهر خارجية .

هذه إذن ، هى الصورة العامة التى يقترحها « بيرس » ، تبديلاً
عن رأى القائل بأن ما تختزنه عقولنا يظل مفتوحاً وبآشرة
للاستلزام بطريق الاستيطان ، ويقول « بيرس » في هذا الصدد :

« ان أحدا لا يسأل إذا سمع صوتاً أحدثه طفل ، وكذلك الطفل
لا يهتم بالصوت الذى أحدثه ، وإنما بهتم بالشئ الذى صدر عنه
الصوت . . . فكيف لو أراد أن يحرك المائدة ؟ . . هل يفكر في نفسه
في إطار الرغبة التى تردد فيها ، ؟ أو يفكر فقط ، في كيفية تحريك
المائدة ؟ . . فان كانت هذه الحالة الأخيرة ، عندئذ نكون قد أجبنا
على السؤال ، وان كانت الحالة الاولى ، فثمة فرض تعسفى
لا أساس له ، يطرح نفسه ، ذلك ما لم يثبت وجود عملية استلزام
لوعى ذاتى ، لدى ذلك الشخص . ولا سبيل للاعتقاد ، بأنه أقل
جهلاً بحالته الخاصة ، من المراهق الغاضب ، الذى ينكر أنه في حالة
انفعال » (١٥) .

فالى أى مدى ، يمكن الإصرار على هذه النقطة ، أو أننا سمعنا
هذا الشهيد من الحوار التالى :

— أنا منفعل ؟ . . من المنفعل ؟ هو أنت الذى انفعلت .

وهذه تتركب لاحظ « بيرس » ، دلالة ارتداد العلة الى معلولها ،
وذلك بأن يسلم الرجل بأنه كان منفعلاً (أو غاضباً) (١٦) .

ويقول « بيرس » أيضاً :

« إذا انتابت رجلا ، حالة من الغضب ، فإنه يقول لنفسه ، أن هذا أو ذاك شيء سيء ، ومثير للغضب . أما إذا كان في حالة من السرور فإنه يقول « هذا عظيم » . وإن كان في حالة دهشة ، يقول : « هذا غريب » . وباختصار ، فحيثما تكون مشاعر الإنسان ، فإنه يفكر في شيء . . . حتى بالنسبة لهذه الانفعالات التي ليس لها اطار محدد - كالميلانخوليا - فإنها تأتي الى الإدراك من خلال استرجاعه للموضوعات التي يفكر فيها » (١٧) .

بل أن « بيرس » يذهب ، أبعد من ذلك ، الى حد أنه يرى أن المعلومات التي نعرفها عن ذواتنا ، ترجع الى استنتاجات افتراضية ، تقتحم علينا مداركنا ، بحكم أو بسلسلة من الاحكام التي انعكست عليها ظواهر خارجية (١٨) ، بل أنه ذهب أكثر من ذلك الى أن الفكرة كلها تركز على أساس أن ثمة تجربة ذاتية (١٩) ، هي موضوع أحكامنا ، وانفعالاتنا « بالظواهر الخارجية » التي نفعل بها ، وتصل إلينا في الواقع ، في الوقت الذي نتعلم فيه كيف نميز بين الحكم على الشيء وبين الانفعال به ، وبين الواقع . . وبين أنظاهر المجرد (٢٠) .

لنعد اذن ، الى الطفل في المثال الذي ضربه « بيرس » ، حين تراعى له أن المائدة يمكن تحريكها ، فإننا نلاحظ قبل أي شيء آخر ، مظهر الاهتمام الذي يهيء به الطفل ، جسده حتى قبل أن يخطر له أن يفكر في نفسه (في « الأنا ») أو فيك « أنت » . . وهذا الجسد الذي حشد له الطفل كل اهتمامه ، ليس هو ذات الجسد في حالته العادية المتوازنة وذلك لأن « كل ما من اهتمامه ، قد انسحب فقط على شعوره الحاضر . . فقط . . على اللون الذي رآه حال رؤيته له . . وفقط على المذاق الذي أحسه لسانه ، حال تذوقه . . » (٢١) .

وهكذا نحن نلاحظ « فإن الطفل . . . لا يد وأن يكتشف سريعا . .

أن الأشياء .. التي يريد تغيير وضعها .. يمكن أن تستجيب لذلك التغيير ، بمجرد أن يلامسها جسده الذي حشد له اهتمامه .. مبيان في ذلك أن يكون صاحبه ، زيدا .. أو عمرا « (٢٢) »

ومن خلال هذه العملية ، يمكننا أن نتصور ، أن الطفل يتهيأ بذلك ، لتعلم اللغة . « بمعنى أن ثمة علاقة بين بعض الاصوات ، وبين بعض الظواهر .. ترتسم وتستقر في ذكرة . فهو قد لاحظ من قبل ، هذه الصلة بين الاصوات ، وبين حركات الشفافة ، والاجساد ، تشبه الى حد ما ، الحركة الأصلية .. ومن ثم لاحظ الصلة بين ، اللغة ، وبين الاجساد ، تشبه على نحو ما ، العلاقة الأصلية .. وبهذا المجهود البطل ، الذي يدخل في باب الغريزة ، أكثر مما هو محاولة مقصورة .. يتعلم الطفل كيف يقاد هذه الاصوات .. وهكذا يبدأ في التحدث » ثم يستطرد « بيرس » :

« وخلال هذه الفترة ، لا بد وأن يكتشف ان طفل ، أن ما يقوله الناس من حوله ، هو أكثر الأشياء وضوحا .. وهكذا يبلغ الوضوح مداه ، الى حد أن دلالة الأشياء ، تصبح أقوى في مفهوماتها من الأشياء ذاتها ، أو مما تنعكس به مظاهرها على مرآة فكر ، .. فالطفل يسمع ما يقال من أن ثمة شيئا ، ساخن .. ولكنه في الحقيقة ليس كذلك ، فيقول - وبحق - أن جسده لم يلامس ذلك الشيء ، وأن حكمه على الساخن ، أو البارد ، يرتفع بلمسه له ، فإذا ما لامسه ، فإنه سيدد دلالة لمسه ، عكس ما قبل له .. وهنا يتعرض الطفل للجهل بشيء ما .. وما يترتب على ذلك من التصور الذي يصيب الطفل بنوع من الاحباط نتيجة لهذا الجهل » .

بل أكثر من ذلك .. ورغم أن المظاهر ، قد تبدو - كالمعتاد - أما ثابتة بذاتها ، وأما بدلالة مكاملة لهذا الثبوت .. فإن ثمة طائفة من المظاهر البارزة ، تبدو متناقضة مع دلالتها ، كتلك التي تملأها ، ما نبرميه المظاهر الانفعالية أو العاطفية .. ولكنه - أي الطفل - يميزها في ضوء علاقتها بشخصيته هو نفسه (أي بأن المائدة تستجيب لتجريبك لها الخ) ولكن حكمه هذا ، قد يرفضه آخرون . (١١ - فلسفة)

غيره ممن يكون لديهم مثل هذه الاحكام ، التى يرفضها جميع
الباقيين ٠٠ ولذلك فهو يضيف الى رؤيته للواقع امامه، رؤية أخرى،
فحواها أن هذا الامر يخصه هو ، ويتواءم مع شخصية ٠٠ وباختصار
فان الخطأ الذى يقع ، يمكن أن يفسر بافتراض أن الذات - أى
ذات - هى وحدها المخطئة » (٢٣) ٠

وهكذا يتضح ، أن ثمة عددا من النقاط ، يتعين أن نشير
اليها ، بصدد الحجة التى يشير بها « بيرس » على النحو التالى :

النقطة الاولى :

وتتناول الدور انهام الذى يجب أن يعول عليه في تعليم اللغة،
وفي صلتنا بالآخرين ، بالنسبة لما نحصل عليه من المعالمات
« ذواتنا » ٠

والنقطة الثانية :

تتعلق بالمعيار الذى وضعه « بيرس » والذى يبدو أنه يسد
ثغرة ، أغفلها ويتجنبشأتين ، بصدد المعايير التى وضعها للخواطر
الفكرية ، وبالتحديد ، لكى تبرر ، قواعد استخدائها . وهو أدر
واضح وكأنه سبق ، مطلق ٠

ذلك اننى - فيما يبدو لى - بينما أنظر الى الاعتقاد فى
« الذات » كما لو كان ناشئا عن هذا النوع من التصرفات العقلية،
التي تثير محقة بخيالها ، وفي أتم وعيها الذاتى (مطالب عن
قضايا نظرية (٢٤) ، لا تستهوينى ، وسط هذه الانواع غير
دا يخالجنى من الاحساس لما أشهده خارج نافذتى ، من الطيور
التي تصدح، بصوتوتها الغوغائية ، وحتى لو لم أرها ، فانى اننى
حكمى بصدها ، في ضوء تصورى المعتاد في مثل هذه الحالة ٠

والنقطة الثالثة :

والتي يجب الإشارة اليها ، تتعلق بما اذا كان المعيار الذى

وضعه « بيرس » بكل تفصيلاته ، أقل أهمية هنا • بينما يبدو أنه مهما كانت الأخطاء التي تشوب هذا المعيار ، فإنه يمكن تصحيحها ، وأن أي معيار آخر ، لا بد وأن تتبين لنا صحته ، من خلال هذه الخطوط •

فالواضح أن هذه النقطة ، تتعلق بالمعيار الذي يجب التحقق منه ، بوضعه موضع التجربة العملية ، وهذا في حد ذاته ، مطلب فلسفي •

ولعلنا نذكر أن أصحاب نظرية تحقيق الذات ، لم يضعوا توصيفا دقيقا ، ومضبوطا للحالة التي يجب أن يكون عليها « المخ » لكي يتطابق مع المفاهيم العقلية • بل أن ويتجنشتاين لم يزد على أن قدم بعض صور مبتسرة ، لقواعد استخدام هذه المفاهيم، ورأى فيها تجسيدا للمعنى الذي ارتآه لها •

ولهذا نرى أن « بيرس » قدم فعلا ، نوعا متميزا ومختلفا لمعيار فلسفي المفاهيم العقلية وذلك فضلا عن أن معيار « بيرس » يبدو ملائما ، لا بالنسبة للتصنيفات العامة ، التي وضعها « شافر » مدخل العقل •• ذلك أنها تختلف عن المدخل إلى الشخصية الثالثة، الغيرية ، من ناحية أنها تدعو إلى الاستبطان الذاتي في ضوء التجربة الذاتية الخاصة ، بل وتختلف عن مدخل الشخصية الأولى، في أن التجربة المذكورة ، تتعلق بعالمها الخارجي، لا بعالمها الداخلي وببقي - بعد كل ما تقدم - أن نقول عن رأي « بيرس » في العقل ، وفي قوام الشخصية أن « العقل » كما يقول هو « دلالة تعمل وفق قوانين الاستبطان » (٢٢) و « أن » الحقيقة القائلة بأن كل فكر ، هو دلالة ينظر إليها ، مرتبطة بحقيقة أن الحياة ، هي جريان للفكر ، بدل على أن الإنسان هو في ذاته دلالة ، ومن ثم فإن كل فكر ، هو دلالة خارجية ، تعنى أن الإنسان ، هو بدوره دلالة خارجية •• وعلى ذلك ، فإن لغتي ، هي الخلاصة الكاملة لذاتي (٢٦) •

وثمة بحث قادم لقسطنطين كولبندا ، يعالج فيه هذه الرؤية البعيدة « لبيرس » للعقل وعلاقته بمدخل هيدجر عن ذات الموضوع (٢٧) •

الهوامش

* ملاحظة :

روعى هنا الاختصار في ترجمة الشروح الملحقه بـ نص الاشارات
التي وردت لبعض المراجع :

١ - شارلس ساندرز بيرس « أسئلة حول بعض حقوق
الانسان » و « بعض نتائج حالات انعدام الاهلية الاربعة » ، ضمن
الاوراق المجمع لشارلس بيرس في ثمانية مجلدات - جامعات
هبرديج وحاساشيستس وهارفارد (١٩٣١ - ١٩٣٨) .

٢ - المرجع السابق - ف/ص ٢٦٥/٥٠٠

٣ - ليமானويل كانط نورمان كيهيب سميت « دراسة تحليلية
للنطق المجرد » (طبعة ثانية معدلة نيويورك سانت مارتين ١٩٣٣) .
٤ - المرجع السابق .

٥ - المرجع السابق ، ويقول كانط ، ان ادراك في حد ذاته ،
ليس مظهرا مهيذا لحالة خاصة ، وانما هو شكل مظهر عام ، لانني
أستطيع القول فقط ، أنني عندئذ أفكر في شيء ما (على خلاف
في ترجمة كيهيب سميت) .

٦ - رودريك م . شيشولم ، لاحظ اقتناع كانط بأن من يفكر
« يعرف فقط من خلال تفكيره التي تعبر عنه ولكن في رأى مخالف
لذلك نراه يقول : « في مراقبة المرء لنفسه » في كتابه « اللغة والطبيعة
البشرية » - الناشر برن كيرتس (سانت لويس ١٩٦٨) .

٧ - جيروم اشافر - فلسفة العقل (انجل وود كليفس -
برننس هال ١٩٦٨) .

٨ - لودويج ويتجنشتاين ، ج . م . انسكوب « أبحاث
فلسفية » (طبعة ثالثة - نيويورك ، ماكميلان ١٩٦٨) وقد أشار
بيرس الى نقطة مشابهة حين لاحظ أنه : اذا كان رجل يرى الاشياء
الحمراء . . زرقاء ، كما تبدو لى ، والعكس بالعكس ، فان عبيده
تعلمه نفس هذه الحقيقة التي تكون عليها ، اذا كان هو مثلى ،

- ٠ المشعور كشمورى ٠٠ هو الصفة المادية الوحيدة للدلالة العقلية» ٠
- ٩ - د ٠١٠ هيب « لكى تعرف عقلك » فى صور الفكر ، والمعرفة
- مجموعة ونسترن ، أولتاربو ، فى فلسفة العلم ٠
- ١٠ - ويليام اليستون « صور من المدخل المتميز » فى المعرفة
التجريبية (انجل وود ، وبرينتس هال ١٩٧٣) ٠
- ١١ - ج ٠ ج ٠ ك ٠ سمارت « الاحساس ووظيفة المخ » (لندن -
ماكميلان ١٩٧٠) ٠
- ١٢ - اليستون ٠
- ١٣ - شافر ٠
- ١٤ - ريتجنشتاين ٠
- ١٥ - المرجع السابق فى (١) - ف/ص ٢٣٠/٥
- ١٦ - المرجع السابق فى (١) - ف/ص ٢٤٧/٥
- ١٧ - المرجع السابق فى (١) - ف/ص ٢٩٢/٥
- ١٨ - لتقدير تطور الفكر عند بيرس ، وفهمه بالنسبة
للمظاهر الخارجية المخ ٠٠ - أنظر جيمس كرومبى « بيرس والمعرفة
وطرق الاستنتاج » رسالة بجامعة واترلو - أونتاريو ١٩٧٠ ٠
- ١٩ - الذات التجريبية، تختلف عند بيرس عن « الانا العليا،
والادراك المجرد » ٠
- ٢٠ - المرجع السابق فى (١) - ف/ص ٢٣٣/٥ ٠
- ٢١ - المرجع السابق فى (١) - ف/ص ٢٢٩/٥ ٠
- ٢٢ - المرجع السابق فى (١) - ف/ص ٢٣١/٥ ٠
- ٢٣ - المرجع السابق فى (١) - ف/ص ٢٣٢/٥ - ٢٣٤ ٠
- ٢٤ - دافيد بلور « هل النظرية الرسمية للعقل ، خاطئة » ٠
- ٢٥ - المرجع السابق فى (١) - ف/ص ٣١٣/٥ ٠
- ٢٦ - المرجع السابق فى (١) - ف/ص ٣١٤/٥ ٠
- ٢٧ - قسطنطين كوبليندا « الانسان ٠٠ ودلالته ٠٠ » -
« بيرس » وهيدجارد (١٩٧٦) ٠

ش . م . بيرس
ونقده للنفسانية

بقلم

شاراس ، جون دوغرتي

أستاذ بجامعة كريتون بأوماها - نبراسكا ، ولد بمدينة
نيويورك ١٩٤٩ ، وحصل على شهادة B.A في الفلسفة من جامعة
سان برونافنتير ، وعلى شهادة P.h.D M.A في الفلسفة من
جامعة نوتردام ، وقد تخصص في الفلسفة الأمريكية ، وعلم
أخلاقيات الطب .

ونشر له مقالات في مجلة « الفلسفة اليوم » و « تعليم الفلسفة »
و « المدارس الجديدة في الفلسفة » و « الفلسفة الاخلاقية في العلم
والطب » .

في عام ١٩٠٣ ، أشار « بيرس » الى مقال نشر له سنة ١٨٧٨ بعنوان : « كيف نجعل أفكارنا واضحة ؟ » والى « معيار الايمان بالحقيقة » فكتب يقول :

« ان مقالتي الاصلية ، تتضمن هذه الخلفية للمبدأ السيكولوجى ، وذلك ان فكرة الحقيقة ، في رأيى ، قد أخذت طريقها الى الظهور بناء على دافع أساسي في تحديد الهدف منها .. الا أن ذلك .. أولاً .. لم يحدد بوضوح كاف ، ثم انى - ثانياً - لا أعتقد ، أن التقليل من شأن هذه الامور الاساسية ، عن حقائق علم النفس ، سيكون مقنعاً .. وأن كل المحاولات التى تهدف الى تطبيق أصول المنطق ، على علم النفس تبدو ، ضحلة من أساسها » (١) .

وواضح هنا أن « بيرس » يتهم نفسه بالسيكولوجية ، وهو المذهب الذى يستند علم النفس في تبريره من الناحية النظرية ، الى قواعد المنطق . ولو اننا راجعنا كتابات « بيرس » بعد هذه «فترة السيكولوجية» (٢) لتبين لنا أنه أثار عدداً من الحجج ضد هذا المذهب .. نجتزئ منها ، ما يلى :

١ - ان علم النفس ، علم تجريبي ، أو وضعي ، بينما يتضمن المنطق بذاته - من الناحية الاخرى .. ما يعتبر من القضايا في الحالات الافتراضية ... (٣)

٢ - ان المنطق - عكس علم النفس - نظام تقريرى ، يستند الى ضوابط ، يشترط في تطبيقها ، قبول التعليل الصحيح ، لكل قاعدة .. فالمنطق يفترض توافر عنصر الاختيار ، أو الانضباط (٤)

٣ - ان التعليل (أو التسبب) الصحيح ، هو التعليل الذى يترافق مع الوقائع ، لا كما نظنها نحن .. ومن ثم فان المنطق ،

ليس هو انعلم الذى يبحث في كيف نفكر ، وانما هو العلم الذى يبحث في كيف يجب نفكر ، على النحو الذى يمكن أن يبلغ بتفكيرنا الى مستوى التطابق المطلق بينه ، وبين الواقع (٥) .

٤ - ان نظرية المنطق في الاستدعاء ، ذات مجال أوسع من مجال الوعي الانسانى ، وهذا الراى يؤيده ، ما أسماه « بيرس » « بالآلات الحاسبة » التى تقدم لنا إجابة على أساس علاقتها الاستنتاجية الصحيحة ، بالمعيار الذى تضبط على أساسه (٦) .

٥ - ان علم النفس يهتم - ابتداء - بالاحكام البشرية . . . أما المنطق فيهتم ، ابتداء بالفروض فلكى « نفس الحكم بأسلوب افتراضى » ، يجب أن نفسره بالمفهوم العقلى أساسا . . . أما اذ نفسر الفرض بمفهوم « الحكم » فانه يقتضى أن نفسر التفكير الذاتى بمفهوم سيكولوجى ، وهو ما يعتبر من أكثر الامور غموضا « (٧) .

٦ - المذهب السيكولوجى وذهب دائرى « . . . والآن . . . » وقد أصبحت الدعوى الوحيدة أن يكون علم النفس علما خاصا ، وأن يقوم على أساس من البناء المنطقى السليم ، وهذا ما يدور بنا في الواقع في حلقة دفرغة ، حين نقيم المنطق بدوره على أساس نظرية للمعرفة ، مفهومة على هذا النحو « (٨) .

٧ - ويقرر بيرس ، أن علم النفس ، لم يكن علما منتشرا ، أو قائما ، بذاته ، ثم يضيف : « ان . . . النظرية السيكولوجية ، لم تتضح بالقدر الكافي ، لكى تركز على أساس مضمون بالنسبة لاي جزء من أجزاء المنطق » (٩) .

٨ - أخيرا ، فان علم النفس ، علم يقوم على الاستقراء ، ولذلك فهو لا يتواءم ، في المجالات التى تقتضى تبرير القوانين التى يخضع لها المنطق الاستنتاجى ، ذلك أن الاستقراء يرتكز على جميع الظواهر التى تستنبط منها معلوماتنا ، وتستزبد منها

على أساس احتمالي ونهطى فقط .. بينما لا يعتمد على الاستنباط -
بدقة متابعة لا تحتل الشك .. ولكنه لا يضيف جديداً الى
معلوماتنا .

ولذلك يجب أن نحذر الخلط بين نوعى المنطق سالف الذكر (١٠).

* * *

هذه هى الانتقادات التى وجهها « بيرس » للمذهب السيكلوجى ، بل
ان ثمة الكثير مما يقال ، أو يجب أن يقال ، حول مدى الصواب في
هذه الانتقادات ، والحجج العديدة التى تتضمنها ، لولا أن ذلك ،
ليس هو ما أريد إثارته هنا .

وإذا كنت قد أوضحت ما وجهه « بيرس » من انتقادات
نفسانية ، أبا كانت قيمتها ، فان الذى يعينى هنا ، هو أن أطرح
قضية أعمق حول مغزى المعرفة ، لدى النفسانية ، ولذلك فاننا
قبل أن نترك هذه الانتقادات جميعها ، لابد أنه عند ملاحظة تعترض
طريقنا حول ما أثاره بيرس في الثلاثة الاولى منها (على التوالى)
والتي يدل بها على أن المنطق شرط ومعيارى . يضعنا بذلك أمام
تطابق مطلق مع الواقع .

وازاء ذلك ، فلا مناص من اللجوء الى قياس منطقى صادق ،
يوافق بين هذه الدعاوى المختلفة ولنضع ذلك في ذاكرتنا ، حين
نقصدي لبديل « لبيرس » للنفسانية ، حيث لا نعدو الحقيقة ، اذا
قلنا أن « جون ستيوارت ميل » يعتبر أعظم رواد النفسانية ، وهو
على التحقيق الفيلسوف الذى غالبا ما شارك « بيرس » في هذا
المجال ، وقد ظهر رأيه الكلاسيكى في هذا المذهب في مؤلفه عن « بحث
في فلسفة سير وليم همالتون » حيث يقول « ميل » :

« انه (أى المنطق) لبس علما متميزا ، من علم النفس ، ولا
متناسقا معه ، وانما هو (بعيدا عن أن يكون علما على الإطلاق)
لا يعدو أن يكون جزءا أو فرعا من علم النفس ، يختلف عنه - من

جهة أخرى - كفن ، عنه كعلم .. وان أسسه : لنظرية : أخـوذة
جميعها من علم النفس ، فهو يأخذ من ذلك العلم ، الى الهدى الذي
يكفى لتبرير قواعده كفن « (١١) » .

هكذا دلل العالم السيكولوجى « ميل » على أنه شريك في وضع
أسس ذلك العلم ، على النحو الذى وضحه دافيد هارلتى ، وتوماس
براون ، وجيمس ميل الاب (والد ميل) ، حيث حاول ذلك العالم
النفسانى ، أن يضع منهجا علميا جديدا ، مختلفا عن بعض
الفروض العامة ، في فلسفة المعرفة ، والتي تواترت خلال الفلسفة
التجريبية ، في التراث البريطانى ، بما تضمنته (مع التجاوز عن
بعض اختلافات بسيطة) من فلسفات « لوك » و « بيركلى » ،
و « هيوم » .. وهانحن نتصدى لتوضيح هذه الفروض العامة
فيما يلى :

واحد من هذه الفروض الكلاسيكية ، للفلسفة التجريبية
البريطانية ، يتلخص في أن كل انسان يتقدم الى عالم التجربة ،
كصفحة بيضاء .. أو كوعاء نظيف خال من أية أفكار بداخله ..
على حين تتقاطر الافكار اليه نتيجة لتأثير التجربة ، وما تصبه
منها ، في هذا الوعاء .

فالعقل يعتبر أساسا ، بمثابة جهاز - سلبى - للاستقبال ،
والتجربة هى التى تشكله ، بما تؤثر فيه .. وهى بدورها تتشكل
من انطباعات حسية ، تنبثق منها الافكار ، والتي تتمثل ، في
أبسط صورها ، بما يرتسم من هذه الانطباعات الحسية ، ولا
تختلف عنها ، الا من حيث درجتها فقط .

غير أن الافكار الأكثر تعقيدا ، لا تنبثق مباشرة ، من الانطباعات
الحسية وإنما هى تتشكل من الصور البسيطة الافكار التى انطلقت
منها ، عنى ذلك النحو .

فالانطباعات الحسية تشبه وحدات الذرة ، وكل انطباع منها ،

بمثل وحدة فردية قائمة بذاتها ولا تمت بصلة الشبه بأى انطباع صدر قبلها • أما الوحدات المتشابهة ، فتتوالى خلال سلسلة منتظمة ، ضم مجموعات معينة من : لانطباعات الحسية ، تحدد للعقل الاتجاه الذى يرسمه من فكرة الى أخرى مشابهة لها • فالعقل يحدد ما يعتنقه من الافكار ، وفقا لتسلسلها السابق ، وانتظامها ، وتمائلها ، من جملة الانطباعات الحسية التى تنبثق منها الافكار • ومن خلال هذه الصورة الغالبة ، بتحدد المجال للدراسة النفسية بما تتمثل به في عقل يستقبل ، وينتقل من فكره ، الى فكره ، وفقا للتربط الذى ترسمه للدراسة له انطباعات الحسية التى تنعكس عليه • وهذا النموذج بصطلح عليه أساسا باصطلاحين • أولهما : العقل كأداة استقبال بالنسبة للثانى • وهو • الانطباعات الحسية * •

وعلى هذا النحو الذى اتضح لنا من التحليل السابق ، نشير عدة اعتبارات هامة :

أولها - ان كل معرفة ، هى محصلة لما ينعكس على الاحساس •

والثانى - ان كل مقولة عن معرفة مشتقة ، انما تكون أساسا عن طريق التلقى •

والثالث - ان كل معرفة ، هى المعلومة التى نتلقاها بصفة أولية •

والرابع - ان هذه المعلومات الأولية ، هى تلك التى نتلقاها مباشرة ، أى بغير وسيط •

والخامس - والاهم من كل ذلك ، ان منهج الحكم على صحة معرفة خاصة ، لا بد وأن يعود بها الى مصدرها •

والسادس - ان الافكار المعقدة ، تعتمد في استظهار صحتها

المترجم : اى بما يشبه القطبين السالب ، والموجب •

على ما يستبين من الارتداد بها الى جذورها من الانطباعات الحسية المختزنة .

ويرى « ميل » ان الممارس لعلم النفس يجب أن يقوم بالدراسة التجريبية لصور النشاط التي يقوم بها العقل في الربط بين الافكار ، سواء بما في ذلك ، الافكار المركبة ، التي تتولد من افكار أخرى أبسط منها ، أو الافكار البسيطة التي تنبثق من الانطباعات الحسية .

أي أن الممارس السيكولوجي ، يجب عليه - ضمن أشياء أخرى - أن يقدم منهاجا تجريبيا ليدل به على صحة أية فكرة . . . وقوانين المنطق هي ذاتها افكار ، ولا بد أنها انبثقت من تجربة حسية ، مثلها مثل أية افكار أخرى ، ومن ثم فإن العالم النفسي ، لا بد وأن يكون في وضع يمكنه من تبرير قوانين المنطق . . . وهذا هو المذهب السيكلولوجي .

وفي ضوء ذلك يمكننا أن نحدد ، على نطاق أوسع ، رؤيتنا لموقف الرفض الذي وقفه « بيرس » من هذا المذهب ، خاصة وأنه رفض كل الفروض المتعلقة بالمعرفة السلوكية ، والتي يعتبر علم النفس جزءا منها .

فماذا يقول « بيرس » في موقفه الراجز ؟

يقول « بيرس » أن الوضع الذي تتم به المعرفة ، هو وضع ذو وجوه ثلاثة ، لا تقبل النقصان ، . . . فهي دن وجد ، ليست استنتاجا مباشر . . . ومن وجه آخر ، فإنها تحتاج الى وسيط . . . ومن الوجه الثالث ، يتطلب الوسيط ، عملا نفسيا ، ذلك أن العقل يواجه ببعض الانطباعات ، فينشط الى تفسيرها ، بالمفهوم الذي حدده في ضوء تجربته الخاصة .

ويعتبر الحكم التقديرى ، أقل الحالات شأنًا ويسمى « بيرس » هذه الصورة من حيث ارتباطها بنشاط « المخ » باللمحة ، أو الخاطرة

٠٠ واذا تحرينا الدقة ، فاننا لا نعرف شيئاً عن الخاطرة الا بما يخطر لنا على التو في لحظته الحاضرة (١٢) ذلك أن معظم ما نعرفه ابتداءً ، هو أن الخاطرة مجرد شيء ٠٠ وعند هذه النقطة ، فاننا سنكون على استعداد لان نضيف هذه اللحظة الخاطفة ، ضمن طائفة عامة في ضوء تجربتنا السابقة (١٣) ثم ان هذا التصنيف ، يتم لا شعورياً ، وبغير تردد في اللحظة التي تخطر لنا ، ولكن طالما انها ما تزال بطبيعتها في دائرة الحدس ، أو الفرض ، فانها - بالاولى - تظل معرضة للخطأ ، أو للعدول عنها في ضوء تجربتنا الإضافية ٠

وعنى ذلك فان الوجوه الثلاثة التي نتلقى بها المعرفة ، هي كذا يراها « بيرس » : (١) الخاطرة ٠٠ (٢) التصنيف العام ٠٠ (٣) ثم تفسير الخاطرة في ضوء ذلك التصنيف ٠٠ حيث تعتبر الوجوه الثلاثة ، كوحدة اساسية وكظاهرة متناسقة أو متكاملة مع الاولوية ، أو الثنائية ، أو الثلاثية على التوالي ٠٠ حيث لا يمكن ان تنفصل أحداها عن الأخرى ، من ناحية الواقع ، وان أمكن ذلك من الناحية النظرية ، عن طريق عملية يسميها « بيرس » بالتحديد (١٤) ، وهذا التحديد يتيح لنا فرز الوجه الاول عن كل من الوجهين الثانى والثالث (١٥) ٠٠ وبمفهوم رؤيتنا التقديرية ، فان ذلك يعنى اننا نستطيع - عقلاً - ان نعزل الصورة العامة لى تجربة ، وأن ننظر إليها لذاتها ، بمفهومنا العقلى المجرد (١٦) ، أو وفقاً لنظرية المثل عند افلاطون (١٧) ٠

ولا شك في ان كل علاقات تربط بين الافكار العامة ، ستظهر في كل تجربة ، طالما ان كلا من هذه الافكار ، تعتبر بذاته وجهاً من وجوه الية تجربة ٠

فاذا عرفنا ان معظم العلاقات المجردة التي تربط بين هذه الافكار العامة ، هي بذاتها قوانين المنطق ، ومن ثم يجب ان ننظر الى هذه القوانين ، باعتبار انها ، ترتبط بما تقتضيه افكارنا من الافتراضات وان نضمن - فيما يقال - استمرار التطابق فيما بيننا ، وبين الواقع

الذى يعتبر هو ذاته ، جزءا من هذه الافكار ، وذلك فضلا عن ان المنطق علم يقوم على الضوابط ، طالما أنه سيقسم كل الفروض الممكنة ، بين فروض صادقة (أو محتملة الصدق) وفروض زائفة . وهذه الطائفة الاخيرة من الفروض ، التى تتجسد داخل وحدتها الثلاثية ، جزء من الاولية ، أو الفكرة العامة التى تخالف علاقتها بأفكار عامة أخرى (وهذه حلقة دائرية ، لاننا مثلا ، في أى اختبار تجريبى ، سنعرف لما يجب فصله كشيء زائف) .

وإذا كان المنطق ، كعلم ، يقوم على الفروض والضوابط ، وبعين على مطابقتها بالواقع ، فذلك يقتضى بالتالى ، أن يظل علم النفس بعيدا تماما . وذلك أن قوانين المنطق يمكن وضعها في أطارها الصحيح ، في تحاليلات شكاية للعلاقات بين الافكار العامة ، في مرحلة مخاضها الاول ، وعندئذ يمكن التحقق من تطبيقها على التجارب ، طالما أن المرحلة الاولى ، ستكون بمثابة ، وجه لاية وحدة تجريبية . وهكذا يتضح أن رفض « بيرس » لعلم النفس ، هو اذتداد عضوى لرفضه للابستولوجيا التجريبية والتى يعتبر هو جزءا منها ، وذلك لان عملية تلقى المعرفة ، ليست ثنائية ، وانما هى تتم على مراحل ثلاث كما تقدم ، لان العقل ليس جهاز استقبال سلبى ، وانما هو مفسر نشط للتجربة ، ثم أنه لا توجد حواجز أساسية ، تحول دون تلقى المعرفة بطريق الالهام ، والذى تبني خارجه كل المعارف الاخرى .

فالمعرفة شيء ما ، تقع في صورة ظنية بالنسبة للحاضر ، على ندو يغلب فيه التعميم ، فيما نعرفه من الماضي ، وانما يكون التحقق من صحتها ، في المستقبل عن طريق التجربة التى تعيد الفرض الظنى ، فليس ثمة ما يؤكد صحة المعرفة بمراحلها الثلاث مرة واحدة ، وانما يتأكد ذلك منطقيا ، باجتيازنا المرحلة الاولى لتلقى المعرفة ، الى أن تتكامل المراحل الثلاث لتلقى المعرفة في

صورته المؤكدة ... فكى تتحقق المعرفة بمفهومها التجريبي
الكامل ، هناك احتمال غالب يقوم على أساس النجاح ، في مرحلتى
العكر .. والعمل ، وهو نجاح يخضع دائما للمراجعة في ضوء ما تسفر
عنه التجربة في المستقبل .

وفي عام ١٩٠٠ ، وعلى التحديد ، قبل ثلاث سنوات من صدور
« بيرس » عن اتجاهاته السيكلوجية ، اثنى وردت في كتاباته الأولى ،
أعلن « ادmond هوسيرل » بشيء من التحفظ عن اعتراف مشابه ،
قال فيه :

« بدأت العمل ، وفي غايته أن أحقق الفرض بأن علم النفس ،
هو العلم الذى يؤهل أن يضيف منه - فلسفيا - علم المنطق بصفة
عامة .. وعلوم المنطق الاستنتاجى خاصة .. ولهذا السبب احتلت
الابحاث الفلسفية ، مكانا واسعا جدا في (ما نشر فقط) المجلد الذى
أصدرته من فلسفة الحساب .. الا أن الشكوك اعترتني تدريجيا
حول المبدأ .. وكيفية التوفيق بين موضوعية الرياضيات والعلم كـ
بصفة عامة ، وبين الاساس السيكلوجى للمنطق » (١٨) .

هكذا .. واصل « هوسيرل » تقديم نقده الشهير - بحق - لعلم
النفس ، وبخاصة « لجون ستيوارت ديل » . فهو يزعم أن علم
النفس ، لا يضيف أى تبرير للمنطق ، لأن المنطق يؤكد (١٩)
ودقيق (٢٠) .. ويتميز بالسبق (٢١) .. ولا ينطوى على أية مشاكل
من الواقع (٢٢) .. ويعمل في مجالاته بضوابط محددة (٢٣) .. أما
علم النفس فهو على خلاف ذلك ، علم فج ، واستفرائى ، ووصفى ،
ويقوم على فروض احتمالية ، وارهاسات وجودية .

ولو وافقنا « بيرس » في دعواه بأن المنطق ، يحقق التطابق
بيننا ، وبين الواقع ، لينتهى من ذلك الى سرد ما يتميز به من
الصفات المحققة .. وان فجاجة علم النفس تعتبر من أسباب عدم
الثوق به كعلم ، فإن نقد « بيرس » يشتمل على كل العناصر التى
(١٢ - ١٣)

وتظلّمناها نقد « هوسيرل » وذلك فضلا عن أن « هوسيرل » اتبع نقده
 بهذا ، بحث طويل رفض فيه الفروض المتعلقة بنظرية المعرفة
 السلوكية التي تكمن خلف علم النفس ، وهي نفس الفروض -
 بالنص - التي طبقتها الفلسفة التجريبية في بريطانيا ، ثم أن
 هناك علاقة مشابهة بين رفض المذهب السيكيولوجي ، ورفض بعض
 التجريبيين للافتراضات التي يمكن استخراجها من آراء « بيرس » .
 وأخيرا .. لو أننا نظرنا الى الصورة الأخرى ، التي قدمها
 « هوسيرل » لابستهولوجيا في كتابه « بحوث منطقية » سنلاحظ أن
 ثمة علاقة ثلاثية قد حلت محل - الازدواجية التجريبية ، حيث يرى
 « هوسيرل » أن جميع التجارب الممكنة .. هي ما يكون القصد من
 أفعالها واضحا ، وأن معظم التصرفات الأساسية المقصودة ، والتي
 ينشأ عنها أي تصرف مقصود آخر .. هي ما نسميه بالتصرف
 الموضوعي .. أي التصرف الذي ينشئ موضوعا ما .. بقصد إدراجه
 في دائرة الوعي .. ذلك أن « كل تصرف في إطاره الموضوعي الكامل »
 على حد قول « هوسيرل » .. يشتمل على ثلاثة عناصر : (١) صفته ..
 (٢) مادته .. (٣) مدلوله الذي يعبر عنه « (٢٤) » .

وهذا المدلول فيما يعبر به مضمون التصرف ، هو ما يتعلق
 بعدل « المخ » ، ويشبه موضوع فكرة « بيرس » عن « الخاطرة » في
 الصورة الثنائية ، والمادة عند « هوسيرل » تعتبر جوهرها في إطار
 الفكرة العامة ، التي ينضوي المدلول تحت لوائها ، وهو يقترب بها
 بوضوح من الوجه الأول عند « بيرس » . أما الصفة فتتعلق بطبيعة
 التصرف الذي يحقق مدلوله ، متمثلا بمضمونه في إطار جوهر
 الموضوع ، المراد إدراكه .. كالإيمان ، والتخيل ، والشك الخ .. وهذه
 الفكرة عن الصفة قريبة الشبه من فكرة « بيرس الثلاثية » ، طالما
 أنها ستنتهي بالربط بينها وبين العنصرين الآخرين في وحدة
 تفسيرية واحدة .

وواضح أن التبرير الذي ساقه « هوسيرل » ، كأساس للمنطق ،

هل نفس ما ساقه «فيزش» في هذا الشأن .. ويتلخص في أن قوانین المنطق ، عبارة عن نظام محكم للعلاقات التي تربط بين جواهر كل مادة ، بخوهر مادة أخرى ، يتكون منها أي تصرف موضوعي (٢٥) ، هذا مع ملاحظة أن جميع ما أشرنا إليه فيما تقدم ، عن أعمال «بيرس» ، قد حصلنا عليه من كتابات صدرت بعد عام ١٨٩٦ ، بينما حصلنا على ما أشرنا إليه هنا عن «هوسيرل» من كتابه «بحوث منطقية» (١٩٠٠ - ١٩٠٢) وذلك لأن الرجلين كانا معاصرين لتلك الفترة ، وعلى الرغم من أن هذين الفيلسوفين لم يشتركا في عمل مشترك معا في تلك الفترة ، فقد كشفنا عن التشابه الكبير بينهما ، بالنسبة للوقت الذي قبلنا ، أو رفضا فيه المذهب السيكلوجي ، خلال فترة ظهوره ، وبالنسبة لما ذهب إليه كل منهما في احلال الثنائية التجريبية محل الثلاثية .. مما حدا بالكثيرين الى أن يضع كل منهم ، معيارا مغايرا يبرر به أساس المنطق ، وكان أن نشأ من هذه المعايير ، بناء متماسك ، لمنطق قادر على أن يضع نظاما لتفسير العلاقات التي ينشئها ، بين الافكار العامة .. وهذه الافكار العامة هي التي يتمثل فيها كل وجه من وجوه المعرفة ، وبذلك أصبح لدى كل فيلسوف ، وحدة كلية للمعرفة ، مرتبطة بالقواعد النفسية ، التي تربط بين الافكار العامة ، كوحدات جزئية .

وثمة ملاحظة تاريخية ، بالاضافة الى ما تقدم ، يمكن أن تلقى بعض الاضراء على هذه الدقائق التفصيلية .. ففي سنة ١٩٠١ استخدم «هوسيرل» أول الامر ، كلمة «ظاهرة» أو اصطلاح علم الظواهر ، وبعد ذلك بسنة واحدة ، أي في سنة ١٩٠٢ ، كرر «بيرس» استخدام هذا اللفظ (٢٦) ، أو هذا الاصطلاح ، مما يتضح معه ، ان استخدام الرجلين لهذا النظام الجديد ، يرجع من ناحية التشابه المنهجي ، والفني في تناولهما لكل قضية ، ويرجع من ناحية أخرى ، الى التشابه في اختلافهما ، ازاء المنهج الذي يأخذ به التجريبيون البريطانيون . وبينما يسمى «هوسيرل» منهجه «تنبيغات حرة

بغزير هدية « نجد « بيرس » يطلق على منهجه كلمة واحدة : « الدقة »
ذلك لان لكل منهما طريقته في العنصران بين الافكار التى لم تكن في
الواقع مهياة لعزلها ، ثم ان كل وحدة يمكن تحليلها ، من حيث
علاقاتها ، الى صور جزئية ، حيثما تسمح بذلك الفلسفة التجريبية ،
كأن نحللها - مثلا - الى وحدات جزئية .

وقد يكون من قبيل المغامرة ، أن أطرح رأى ، بأن التقدم
المنهجي ، يدين لهذين الرجلين ، في الوقت الذى كان من الصعوبة
فيه ، فهم الموضوعات الاخرى المماثلة ، وبفضل ما تحقق ، فقط
من التطور بوسائل التحليل الاكثر دقة ، استطاع كل من « بيرس »
و « هوسبرل » اكتشاف العنصر الثالث في تلقى المعرفة . وهو
استقبال العقل البشرى لها ، كمفسر نشط .

وحتى اذا أسنهم تصورى هذا في فهم الجوانب الاخرى من
الاستدلالوجيا التى التقى فيها كل من « بيرس » و « هوسبرل » ،
فمازلنا نفتقر الى فهم هذا التطور المتزامن لكل من هذين المنهجين .
للذين يتميزان ، سواء بالتنوع غير المقيد وبالذقة .

ولما لا أجد طريقا ، لتفسير هذا التوافق العجيب ، الا بالرجوع
الى احدى تأملات « بيرس » نفسه ، في قوله ان ثمة استمرارا
للغشاش العقلى أو « تعاطف واضح في تاريخ الفكر » (٢٧) .

المواهب

- ١ - شارلس ساندرز بيرس - مجموعة الأعمال الكاملة
شارلس بيرس ٨ مجلدات (كمبردج ماساشوسيتس - هارفارد
١٩٣١ - ١٩٥٨) •
- ٢ - ويبدو أن ١٨٩٦ نقطة تحول في هذا الصدد - انظر مثلاً ،
م • ج • توري - في تطور فلسفة بيرس (كمبردج ١٩٦٠) •
- ٣ - المرجع السابق في (١) ف/ص : ٦٥/٢ •
- ٤ - ف/ص ٢ - ١٦٥ و ١٨٢ و ٥٤٠/٤ و ١٢٦/٥ •
- ٥ - ف/ص ٢/٥٢ و ٥٠ و ٨٥/٥ و ١٢٦ •
- ٦ - ف/ص ٢/٥٦ و ٥٤ و ٢٩ و ٦٦ و ٥٥١/٤ •
- ٧ - ف/ص ٢/٣٠٩ و ١٦١/١ و ١٤٨/٢ و ٢٥٢ و ٤٢٤/٥ •
- ٨ - ف/ص ٣/٤٣٢ و ٥١/٢ و ٢١٠ و ٤٨٥/٥ و ١٦٧/٨ و ٢٤٢ •
- ٩ - ف/ص ٢/٤٣ و ٤٢ •
- ١٠ - مثال ف/ص ٢/٧٦٦ •
- ١١ - جون ستيوارت بحث في فلسفة سير ويليام هاملتون
(طبعة ٤ لندن ١٨٧٢) •
- ١٢ - ف/ص ٢/٢٧ و ١٤١ و ١١٦/٥ و ٦٥٣/٧ •
- ١٣ - ف/ص ٥/١٥١ و ١٥٦ و ١٥٧ و ١٨١ و ١٨٣ و ١٨٦ •
- ١٤ - يختلف تهجى هذا اللفظ عند بيرس في كتابته •
- ١٥ - ف/ص ١/٣٥٣ (ويمكن أيضاً فصل الثاني عن الثالث
لكن لا يمكن فصل الثالث عن الثاني ، والاول •• أو الثاني عن الاول)
- ١٦ - ف/ص ١/٨٣ و ٦٤٢/٣ و ٤٦٣/٤ •
- ١٧ - ف/ص ٢/٢٢٨ (وبيرس أيضاً يسمى ذلك الاساس) •
- ١٨ - ادموند هوسيرل - أبحاث في المنطق • طبعة ثانية
بالألمانية ، طبعة مترجمة ح • ن • فندلاي (نيويورك ١٩٧٠) ص ٤٢ •

- ١٩ المرجع السابق ص ٩٨
- ٢٠ - المرجع السابق ص ٩٨
- ٢١ - المرجع السابق ص ١٢١
- ٢٢ - المرجع السابق ص ١٠٤
- ٢٣ - المرجع السابق ص ١٣٠
- ٢٤ - المرجع السابق ص ٧٤٠
- ٢٥ - المرجع السابق ص ١٤٤ - انظر أيضا ادموند هوسيرل « رد على نقد ملاحظاتي حول علم النفس المنطقي » « دالاس ويلارد - شخصي - ١٩٧٢ »
- ٢٦ - هيربرت س. بيلجلبيرج في « علم الظواهر عند هوسيرل » بيرس ، بين التوافق والتداخل « أبحاث في الفلسفة وعلم الظواهر (١٩٥٧) »
- ٢٧ - ف/ص ٣١٥/٦
- واعترف بامتنان بمساعدة الاساتذة ك.ف. ديلاني وجاري جوتنج ، كلاهما بجامعة نوتردام ، في الإعداد لرسالتي في الدكتوراه ، والتي كانت الأساس لهذا البحث

حوار بين العلاقات الهامة

بين

الواقعيين والبراهمانيين

وخامسة جيمس

بقلم

اليزابث فلاور

• استاذة الفلسفة بجامعة بنسلفانيا ، بفيلاديلفيا •

أضحت سنوات دراستها بكلية ويلسون ، وكلية برين ماور ،
وجامعة بنسلفانيا ثم قامت بالتدريس والقاء المحاضرات في كلية
بارنار : وكلية هاملتون ، والجامعة الاهلية في كل من شيلى ،
وكولومبيا • وكانت زميلة في المركز الطبى للدراسات الانسانية
٧٨ - ٧٩ • وتركزت كتاباتها في الفلسفة الاخلاقية ، وفلسفة
القانون ، والفلسفة الاجتماعية ، واشتركت (مع هوراي دورفي) في
تأليف كتاب عن « تاريخ الفلسفة في أمريكا » •

• يغلب على تاريخ الفكر ، الاهتمام بما يكشف عنه ، دن المشاكل التي لا تدخل ضمن التيار العام لاهتمامات هؤلاء الذين يتربعون فوق مسرح الاحداث ، ويقع ذلك خاصة عندهما تأخذ الامداث بأصدائها طريقها العملي في أى عصر ، وأن لم يوضع في الاعتبار ، افتراض الظروف التي أحاطت بها .

ومما يبعث على الدهشة ، ان تظهر مشكلة ، حتى وان لم تحتل مكانها على المسرح الا مؤخرا : واذا بنا نجد أنها تتعلق بغاية مسنهدفة ، او نشاط مطلوب ، وبما يتطلبه من التخطيط له تخطيطا واعيا ، حول العلاقة بين المعرفة ، والفعل ، وما يمكن أن نتعلمه عن طريق النقد الذاتى .

وقد بدأت معالجة هذه الامور من أساسها في نهاية القرن التاسع عشر ، ومع بداية القرن العشرين ، تحت ضغط المصطلحات المعقدة ، في مجالات التخصص ، والبرامج الحاسوبية ، (الكومبيوتر) والاهتمام المتجدد بمظاهر السلوك العمدى : والدراسات المتصلة بالمعرفة عندهما والتي دعت مرة أخرى ، الى الربط بين الفلسفة ، وعلم النفس ، في اطار عملى مشترك .

ذلك ان الاهتمام بمثل هذه المشاكل ، هو العلامة الكبرى للفلسفة البراجماتية التي تتسم بسنحتها الامريكية المتفردة . وهذا تحدونى الرغبة في أن أشير الى ذلك الظرف الخاص الذى يكتنف الاقتراب من هذا « العش » وما يكمن بداخله من مشاكل نضرب بجذورها في القراءات الفلسفية ، للفيلسوف الاسكتلندى « نيك » الذى تربى في أحضان الفلسفة الواقعية . ثم تحول في التربة الامريكية الى الفلسفة الطبيعية .

وقد تناول « لوك » في كتابه « المقالة » وجهة نظر محدودة عن
 مقدرة الانسان ونشأته ، وفي الجملة ، فإن التراث الكلاسيكي
 للفلسفة البريطانية ، يأخذ بأراء « لوك » في الطبيعة باعتبارها
 أساسا ، منحصر سلبيا للمعرفة ، وانها تنشئ الروابط بين العناصر
 تحت سلطان للنظام التفسى الذى تفرضه تجربة الطبيعة ذاتها :
 بما تتقاربه مشاعر اللذة والالم .

وقد ظلت الريادة لاي عمل مقبول ، في هذا الصدد ، تنسم
 بالمفهوم ، الى أن كان للتيار الرئيسى للفلسفة البريطانية ، أثره
 في تعزيز الرأى المذكور ، بما حققته من 'ضافات' (باستثناء بركلى)
 خلال تعاضد الشعور بما يجب من تعزيز المشاعر الحسية ،
 والاخلاقية ، على نحو ما وضح في فلسفة « هيوم » و « آدم سميث » ،
 أو في تنقيدات الفلسفة الآتية (الميكانيزم) عند « هارنلى »
 و « جيمس ميل » .

ذلك أن أحدا ، لم يتعرض لهذا الموضوع ولا لغيره من الموضوعات
 التى كانت تشغل أذهان الناس ، كما أن الفلسفة الميكولوجية
 « هيوم » لم تستطع أن تفسر لنا نصوص دهاية معتدة :
 أو تساعد في تنفيذ خطة ، في الإصلاح الاقتصادى .

ويتابع الأمريكيون الآن ، هذه الابحاث بعناية ، لانهم كانوا على
 نحو ما ، متشيعين - مجرد احتمال - لفلسفة « لوك » ، واستوعبوا
 في كل دراجتها من التجريبية الكلاسيكية الى المادية .. بل ان حركة
 قامت تطالب - كما فعل فردريك ميزلى - بالعودة الى فلسفة « لوك » ،
 والدعوة لها مباشرة .

بيد ان هذه المتغيرات ، كانت مختلفة عن الملامح الواضحة في
 حياة الأمريكيين ، في الوقت الذى كانوا ينشئون فيه المدن .. ،
 ويدافعون عن الحدود : ويخططون ، ويضعون 'الأنظمة' ، ولذلك لم
 يكن غريبا أن يتجه حماسهم الجياش بتأثير الاسكتلنديين ، الى حد

بعمية ، حتى شمل كل هؤلاء الذين شاركوا في حركة التنوير الاسكتلندية ، ابتداء من « هاتشيسون » الى « هاتون » بل وكذلك ، « فيوم » (وخاصة في مجال التاريخ) وغيرهم من العلماء ، والمخترعين ، وعلى الاخص ، الثلاثي البارز في الفلسفة الواقعية الساذجة وهم : « توماس ريد » و « دو جالد ستيفوارت » و « توماس براون » بما عرف لهم من محاولاتهم الابقاء على ديناميكية الفكر الانساني . . . وقد سجل لهم ، تاريخنا الفلسفي ، أنهم دفعوا بالاتجاه الواقعي عند « اوك » الى غايته الحتمية ، ثم اخيرا السير « ويليام هاملتون » (آخر من مثلهم) الذي مهد الطريق للفلسفة البريطانية الجديدة « لهيجل » . ومن سوء الحظ أن ما وقع لهم من الانطباع السيء كان يرجع في معظمه ، الى الفترة التي ظهروا فيها في القرن التاسع عشر ، مع آخرين من أمثال « بورتر » . . من يال ، وماك « كراش » من فرنسانون ، وهو الذي هاجم « مع ميل » فلسفة هاملتون .

والواقع ، انه لم يكن لتأثير الاسكتلنديين ، على التفكير الامريكي ، أي صدى ، سواء فيما يتعلق بحركة التنوير الاسكتلندية : أو بالنسبة للواقعية الضيقة ، بل كان المأدول أن يكون للذهيل الكنسي بالانتخاب غير المباشر ، أو لديناميكية الحركة (نظريا على الأقل) أثرها في الاتجاه المضاد ، بصدد اجراءات التحقيق ، والوارثات التي نص عليها الدستور ، طبقا للمشروع الذي وضعه « جيمس ويلسون » ، و « ويذرسمون » (مواطن اسكتلندي) و « هامديسون » (وكان تلميذا لآخر) عنى الرغم من أن ذلك لم يكن أعم ما كانت تدعو اليه ضرورة اصلاح الجامعات الاسكتلندية ، التي توسعت منذ بداية انشائها في القرن الثامن عشر ، بتأسيس فروع متخصصة : متكاملة لمدارس مهنية ، للقانون ، والطب ، وذلك بتأثير ما نقله اليها شخشا ، المهاجرون الاسكتلنديون ، أو الامريكيون الذين تربوا في الجامعات الاسكتلندية .

وهذه هي آراء كل من « رد » وستيوارت ويراون التي طبعت ونشرت ، أو نسخت أو لخصت ، أو ذكرت ضمن المراجع ، وانتشرت من أقصى البلاد إلى أقصاها كما أشير إليها في طبعات « دائرة المعارف البريطانية » التي وضعها « ستيوارت » مع الإضافات المطولة ، والكاملة حول الموضوعات الرئيسية ، التي تقابعت من الميتافيزيقا ، إلى الفلسفة الأخلاقية ، إلى الاقتصاد ، والجغرافيا البشرية ، وكلها كانت يرجع إليها بنصها ، وكان ذلك نتيجة العلاقات الوطيدة التي توثقت بالصلوات الشخصية : وخاصة بين « فرانكن » و « جيفرسون » ، و « روش » ، و « صمويل جونسون » ، و « ويليام همارت » ، في كليات بنسلفانيا ، وكولومبيا ، وويليام ، وماري .

وهذه مواد ، تكفى بذاتها لأن نطرح بصدها ، قضية نتناول فيها ، الأثر المباشر لنظرية الوعي (أو الإدراك) لدى كل من الأمريكيين والاسكتلنديين : على النظرية البراجماتية (وكذلك النظرية الطبيعية) وتأخذنا بعيدا ، بقدر ما تتسع له هذه الصفحات ، مع ذلك ، تظل القصة ، ناقصة ، لم تكتمل فصولها ، وذلك إذا لم نعلمنا بكل تأكيد ، على البدء من خلال « فرانكليس بووين » الذي لم يكف عن إصراره - رغم تزمته مثل « جيمس » - على طرح المشاكل الفلسفية للاسكتلنديين ، على تلاميذه ، بل وتحريف الصيغ التي قرأوها « لكانط » ومع أن علاقته « بجيمس » ، تحتاج وحدها لمجلد كامل : فسأكتفى ، بتناول استمرارية المشاكل التي طرحها « جيمس » مع الاتجاه الذي ساد ، عن الوعي الواقعي ، وخاصة بالنسبة للمشاكل التي ذكرت خارج هذا الإطار .

ولنبدأ الآن ، في طرح بعض الاصداء التي نجدها في أعمال « جيمس » وخاصة في مجال علم النفس ، والذي اتسم بالسمة الاسكتلندية ، ثم اصطبغ بعد ذلك بالصبغة الأمريكية ، خلال المناقشات التي احتدمت حوله ، على نحو ما يعترف « جيمس »

نفسه ، من أن أصول ذلك العلم ، ضربت بجذورها في التراث :
ابتداءً من « لوك » ، فيقول « ليس هناك علم نفس جديد ، وإنما
هو فقط ، العلم المأخوذ عن «لوك» ، مع بعض اضافات طفيفة عن
الاستيطان ، والتفصيلات الجيدة ومذهب الارتقاء » (أحاديث الى
المعلمين) وهو بالتأكيد يرى - مثل « لوك » - أن علم النفس علم
طبيعي لحياة العقل ، من حيث وجوده وشروطه ، وان كانت
التعديلات التي ادخلت عايه شاملة ، بما انطلوت عليه خلال التصدي
لاصول العلم : ونظرية التداعى ، من التركيز على الصورة التي يتم
بها نشاط طالب المعرفة ، في بناء عالمه المستقر ، بعيداً عن طوفان
التجارب والاختبار بين متغيراتها .

وفد ساعد علم وظائف الاعصاب الذي استغله ، في ربط الفعل
الارادى ، بالفكرة وتساعد التساؤلات المتوالية ، حول الغاية
المستهدفة منه ، والاستفادة بالمعرفة في توجيه الاجابات عليها
في حينها .

أما الاضافات الخاصة بالاستبطان : فقد تناولت مجالا عظيماً ،
وفريداً ، تضمن - بين أشياء أخرى - تجارب شاملة ، فجأة عن
العلاقة بين الذات : ونشاطها . . بينما كان الجديد الذي أضافه
« جيمس » الى هذه المسائل ، يمكن أن يلخص أحسن تلخيص ، في
اللامح التي حددتها للوعى - أو الإدراك - وهى التي أخذها
« متجاشتين » ، و « هويتهميد » ، و « سكوتر » وطوروها مع غيرها ،
وكانت في تطورها ذاك بمثابة ثورة في علم النفس وهى ثورة ، كُنْ .
« جيمس » الاب الروحى لها .

ويبدو - كما سنبين بعد - أن الرعى (أو المعرفة) يتميز
بخاصية التدفق مع استمرار التغير ، في المعرفة الشخصية (بطريق
التداعى مثلاً) والاختبارية (جيتان الفكر مثلاً) .

وهنا هو « توماس ريد » مؤسس الفلسفة الاسكتلندية ، بأدق

مفهوم للواقعية الباذجة يستمتع ببعض ما يواكب عصرنا الحاضر،
 عينا نفهمه من محاولاته التي كان يبذلها ، لتخليص الفكر
 مما تشابه في عصر ساد سوء الفهم : فهو بدأ - كغيره - من فلسفة
 « لوك » ، ثم استدار نحو الفلسفة الامادية « لبركلي » ، ولكنه
 مع ذلك ، استفاد بكتابه عن « نظرية جديدة في الرؤية » كقياس
 علمي لمحاولته اكتشاف مكان العلم ، من خلال تحديه المتهافت
 « نهيوم » .

ولقد كانت نظرة « ريد » لكتاب « لوك » المقالة - مثل غيره من
 الواقعيين - باعتبارها دراسة علمية عن كيف نتلقى المعرفة ، أكثر
 من أن تكون مذهباً للاستمولوجيا ، وتفتقر الى الدفاع عنها . . . إنما
 اتهمهم بأنهم لم يحسنوا الدفاع عن واقعيتهم (وهو محل شك)
 فليس له أي أساس ، ذلك لانهم فجروا علوم المعرفة والذكر ، كجزء
 عام من العلوم الانسانية ، على النسق الذي نظروا بد الى خواص :
 ومزايا الكيمياء ، أو علم وظائف الاعضاء (الفسيولوجي) أو بحثوا
 به في طبيعة وسائط الحكومة ، بنفس الصورة التي بحثوا بها في
 قوة البخار .

ومنذ البداية ، سواء في أمريكا ، أو في اسكتلندا ، تحصن هؤلاء
 على نحو ما ، بصمام آهن ضد نظرية « هيوم » في الشك ، ووجدوا
 أن منهج « هاتون » في « البحث » ، ورأيه في العلم كحقيقة احتمالية ،
 قابضة للتصحيح : منهجا أجدر بالتصديق ، وذلك ان التشكيك في
 أصول الأشياء ، ينطوي على نوع من الاتكالية ، التي تريح
 النفس ، ولا تزيد عن مثل قولنا ، ان الله لن يخذلنا ، وانه من هذا
 المنطلق ، يهتحن الخصائص الكفيلة بالتقدم الواضح للعلم ، بقدر
 المستطاع .

ولم يقصد « ريد » بمبادئ الحس العام ، حسن الحصان ،
 أو مجرد حكم جيد عادي : ولم يقصد بواقعيته ، ان يدافع عن وجود

عالم عقلائي مستقل للظواهر الخارجية ، أو عن تطابق الفكر -
بصدق - مع موضوعه : ، وإنها كان دفاعه عن مبادئ الوعي ، أكثر
منه ، دفاعا عن « نيوتن » و « لوك » والمعارف المعبأة ، وخاصة
علمي الكيمياء ، ووظائف الأعضاء (انفسولوجي) فضلا عن أنه
يقتضى كذلك لاستعراض النشاط الفكري والتخطيطي ، والذي لم
يكن له وجود في نظرية « لوك » .

فهو - أي « ريد » - كان بعد « لوك » مترددا في الإشارة الى أن
هذه الصور من النشاط الفكري « تابعة من الذات » لانه وافق مع
« لوك » على أنه ليس ثمة مضمون كاف ترشدنا اليه التجارب
الحسية ، وان مثل هذا المضمون ان وجد ، لا يعذر أن يكون من قبيل
العمليات الداخلية أو عمليات ، ليس فقط ، ليس لها أي دور هام
في بناء المعرفة : ولكنها أيضا محل نظر ، وخاصة اذا درسناها عن
طريق السلوك واللغة .

وقد ظل موقف « ريد » مصطبغا بالصبغة السفسطائية ، في
قياسه للفكرة ، كوضع متميز عن الحس ، وكانت يشككته
الاساسية ، هي في كيف يتحول الاحساس الى فكرة (بمفهومها
الكامل) باعتبار أنها - أي الفكرة - تحمل صفة الحكم ، والتعريق ،
وتحدد اطارا ظاهرا للتداعي الموضوعي ثم أنه أنكر ، ان تكون لنا
مثل هذه المقدرة على الانطلاق ، والتحرر من الاحاسيس ، على حد
تعبير « لوك » ، أو الانطباعات : على حد تعبير هيوم ، والتي نكون
منها - كتجربة - موضوعا ، ذلك اننا لانملك أحاسيس مرئية كهذه ،
ثم ان تصورها للأشياء ، يقتضي رؤيتها ، بينما نحن لا نعرف
الفكرة ، لان فكرتنا عن شيء ما ، تقتضي ، أن نتعرف على ذلك
الشئ (وهو هنا يصطبب معه صورة لنظرية يتخذها كنموذج)

✽ المترجم : وفي صدد الفرق بين تصورنا لشيء ، وفكرتنا عنه ،
أن التصور يتم بالحس ، بما يقتضيه من رؤية الشئ بحاسة
البصر مثلا أو سماع اللحن بحاسة السمع الخ .. بينما الفكرة تدرك
بالعقل عن طريق المعرفة .

وهكذا ، كان « ريد » - مثل جيمس - يؤمن بأننا نادرا ما نفهم تجربة حسية خالصة ، مبراة : وذلك لأن الاحساس الخالص ، ضرب من الخيال ، عند علماء النفس .

على أن أهمية الاحساس - وظيفيا - تبدو كدلالة تقودنا الى شيء ما في العالم ، وهذا الملمح التفسيري ، يعمل بتلقائية ، بحيث أننا لا نستطيع ، أن نميز الدلالة عن مدلولها الذي تدل عليه ، إلا بصعوبة ، ولا نملك من وسائل التعبير ، ما نستطيع به أن نميز بين المصطلحات التي تساعد في الفصل بينها .

فعندما يتحدث رجل عن رائحة السمك ، فإنه يقصد عموما : أن يصفه بما يعرف به السمك ، ومع ذلك ، فقد يستخدم نفس الاصطلاح ، ليشير الى تجربة خاصة ، كأن يعبر عن رائحته ، على النحو الذي انعكس في مشاعره الشخصية . فالفارق واضح بين الحاليتين ، إلا أننا نركز على الصفة (بالنسبة للسمك أو لاية دهان) بالصورة التي تعجل التعبير بها عنه . وقد يستقر في أعماقنا أحاسيس قوية ، لا مذاق لها (تحلب « لجيمس » لنماذج تفريرية ، مثل الطريق الصعب ، والجثة) وكل ذلك - طبعاً - ليس استنتاجيا : حتى وإن لم نر أو نسمع - بلغة الفن - خطوطاً أو مشاهد تستبطن بداخلها انفعالاتنا ، كالحزن مثلاً ، وإنها نستشعر الحزن مباشرة ، حينما نحسه ، وهذا كل ما في الأمر ، وهكذا ننقلب الدلالة بمعنى ما نحسه ، الى أداء تفسيري ، أو لغوي ، بينما لا تعتبر العلاقة بين الدلالة ، ومغزاها ، علاقة سببية ، فليس في دلالة الشيء ، إذا ما عرضت للتجربة وحدها : ما يكشف عن طبيعة ذلك الشيء .

وقد كان للتمييز الذي وضعه « ريد » بين الفكرة ، والتصوير ، بمجرد أن وقع في دائرة التناقض الحاد ، بين التطابق ، والتضاد لدى الأفراد ، ما دعا الى شيء من الاهتمام بالارهاصات البراجماتية .

فالفكرة هي أن نكون قادرين على إملأء أو تطبيق مفهوم محدد بصورة غير غامضة ، وإنما يجب أن نتزود سلفا في هذا الصدد : بمعيار تطبيقي ، يساعدنا في الوصول الى الحكم على ما ندركه ، فكرا أو تصورا : وذلك لان الافكار .. والتصورات ، تنتج كل منها بالتبادل من خلال « انماط » تتولد فقط حين تنشيط للحكم على ما نحسه ، وتتعدل من خلال استخدامها .

على أن القائمة التي وضعها « ريد » لمبادئ الوعي ، كانت واضحة التعقيد ، حيث تضمنت المبادئ المنطقية الضرورية ، والافتراضات الخاصة بتطابقها من الطبيعة ، كعنصر أساسي في أي تحقيق . (بما في ذلك ما ذكره هيوزم) وغيرها من المبادئ الاحتمالية ، ومن أجل هذه الأخيرة حرص « ريد » على أن يضمنها مبدأ تحقيق الشخصية ، مع استمرار توافره في كل الاوقات .

ولم يكن ذلك - طبعا - مما يمكن إقامة أدلائ علىه : وإنما ، على نحو ما نهيز في الجملة اللغوية بين : الفاعل والمفعول ، فكذلك ، تجب التفرقة بين ، الذات ، وموضوعها ، في ضوء التجربة التي نعرضه لها ، وأثرها بكل اللغات .. ان نظرية تحقيق الذات ، وعلاقتها بموضوعها ، في علم مستقر .. تعتمد على نوع من الاستمرارية في تجربتها نزولا على ما تقتضيه نظرية التداعي .

هكذا تحرك « ريد » من ينزوع 'التداعي' ، ثم يتقدم مجازا ، الى النافذة : لكي ينطلق أخيرا بتيار الفكر المزدهر .

فاذا كان تيار الفكر ، ليس خاصا بالسب تماما « إتيهس » ، فهذا هو « ريد » يتصدى للتركيز على القوى النشطة للانسانية ، والتي لا تقتصر في رأيه ، على مجرد النشاط الفكري فقط ، وإنما نتجاوزه الى نشاطه في عالمه الطبيعي ، اذ أن ثمة نطاقا للساوك ، يمكن تفسيره بمفهوماته السببي ، الا أن مثل هذا التفسير : يترك دون مساس - الحقائق الواضحة ، التي تترجم الدوافع الحسية ، (١٣ - السنة)

والفسيولوجية ، من خلال المعرفة ، والتصور الواعى ، وعلى النسق الذى يتم به مناقشة الافكار ، واختيارها وتنفيذها . وذلك ان العلاقات بين العمل ، والمؤسسة أو بين المصمم ، والمنهج . أو بين المنتج والانتاج ، يجب فصلها عن سببها الآلى . لانها علاقات خضعت للتجربة : كظاهرة لها نظام مختلف ، تنبثق عنها علاقات مختلفة . ولا يعنى ذلك ان المنافسة بين مناقشة المرء لافكاره ، وبين العمل ، غير متقاربة ، في نظر علم النفس ، وكل المطلوب هو ، قوانين اكمل ، بحيث تتناسب مع هذه الظاهرة .

ذلك ان قوانين التداعى ، رغم انطباقها فعلا ، لا أنها غير كافية . فالإنسان مخلوق طبيعى ، يعيش في عالم الطبيعة ، ولذلك فاننا كما نحتاج الى المندرفة التى تطوع العالم الفيزيقي لأغراضنا : وخدمة غاياتنا ، فلا أقل أيضا من أننا نحتاج الى أن نعرف ، ما هى هذه الأغراض والغايات الهامة ، في اطار جدلى لعلم النفس متقدم ، وذلك أهم بكثير من أن يكون مجرد مجموعة من الفيزيقيات أو الفلكيات .

وقد سبق لهذه الآراء التى عرضها « ريد » عن القوى النشطة للإنسان في الطبيعة ، وارايدته الاحتيارية ، ان تضمنتها المحاضرات التى تلقاها قرب نهاية دراسته ، عندما استبدلوا باستاذهم ذرائده الاثير لاديه « هيوم » . خصمه الدكتور « بريستلى » . ولم يكن « ريد » قد أجاب على امتحان لبريستلى قبل ذلك (١٧٧٤) ولكنه لم ينضم الى مذهبه في المادية ، أو التقريرية .

ذلك ان بريستلى ، عندما جاء الى أمريكا ، صدمه معه : هذا الاسلوب في التهجم رغم ان الجدل بين الواقعيين هذا ، كان قد اختفى ، وذلك يرجع بصورة جزئية ، وبغير شك ، الى التعاطف الذى أظهره جيفرسون لكلا الجانبين ، . وللحقيقة فان « ريد » وجد حليفا له ، في ريتشارد برايس ، رغم أنه كان صديقا لبريستلى ، ومن ديانتته .

هذا .. وقد أنكر كل من « ريد » و « برايس » على أصحاب
 نظرية « المنفعة » : صواب اتجاههم الى النزول بمفهوم الاخلاق
 الى مجرد الدعوة الى السعادة فقط .. وبإظهار العقلية ، الى
 مجرد التنازع .. وأضاف كل منهما الى ذلك ، أثر نشاط العامل
 الاخلاقي في اطار الادراك أو المتفهم ، كما انجما قرنا السعادة
 بداء الرأب .

وقد نحالف « ريد » و « برايس » في الرأي مع « بتلر » ، حول
 المسائل الاخلاقية ، وكان لذلك أثره العظيم في نيوانجلاند ، بالنسبة
 لهذه الموضوعات ، وذلك بالرغم من أن « برايس » (الذي كانت
 تربطه علاقة وثيقة بشاننج) هو الذي أدان مذهب التوحيد ،
 بينما ظل « ريد » مرجعاً مشتركاً يرجع اليه ، في شئون الارثوذكس ،
 وغير الارثوذكس على السواء .

أما « دوجالد ستيفارت » .. (وهو خليفة « ريد » في ايدنبرج)
 فقد اختلف عن هذا الاخير : فيما أجراه من تعديل لمبادئ الوعي ..
 تعديلاً يعكس اهتمامه بالرياضيات ، وبثغة الصياغة ، والقواعد
 اللغوية ، ولكنه ، اخرج بغير شك ، بالنقد الذي وجهه ، كل من
 « برستلي » و « كانط » لنظرية الوعي ، ووصفها بأنها مجرد دعوة
 السموقية ، فاضطر أن يطابقها بتلك العمليات التي يقتضيتها
 التحليل العقلي والاستدلال ، والتحقيق .. ثم انه كان يأمل ، بلجونه
 الى التحليل الرياضي : ان يجد - كمثال لنظرية الوعي - نوعاً من
 الشمولية ، والحاجة التي تقتضيها غالباً الخطوة الاولى للتجريبية ،
 ولذلك رأى أن يحقق القواعد التي بمقتضاها ، ينتقل من الفروض الى
 النتائج ، بحيث نستخلص منها صراحة ، تلك البدهيات التي
 لا تحتاج الى دليل ، والتي تترتب نتائجها كضرورة حتمية .

واذا كانت هذه المبادئ ، تعتبر عوامل مساعدة للعقل ، من
 ناحية : فهي تقنننا من ناحية أخرى ، بتجانسها مع نظام الطبيعة ،

بينما لا تزال القواعد المذكورة ، مجرد منهج شككى غير مضمون .
تجربته .

وهنا يبدو « ستيوارت » مواكبا جدا لعصره ، بأسلوبه في التمييز بين المناهج الافتراضية البحتة ، وبين المناهج التفسيرية .
وقد لاحظ أن الأولى محدودة فقط ، بحدود التخيل ، والتكوين ، بينما تبدو الثانية التى تحمل مدلول التجربة : لا تعدو أن تكون ظواهر احتمالية وغير مؤكدة ، كما أشار الى أنه حتى بالنسبة للآخرة ، قد يكون ثمة عمليات تنظير للنظريات باضافة الى نفس القائمة التى حشد فيها ملاحظاته : ومع ذلك فمازلنا نترقب النظرية التى تحدد الإطار الذى تصبح فيه هذه الملاحظات : ذات معنى ، وأن تتواءم النظرية مع الملاحظة ، واحدة بأخرى . . . وكأنها لابد أن نخصص « غرفة عمليات » للتصحيح ، والتبديل ، في ضوء المراحل التى تمر بها التجربة ، بل وقد يقتضى الأمر ، وضع 'فروض' . . والفروض المقابلة : لتغطية قائمة واحدة من الملاحظات : وبهذه الحالة ، فإن الاختيار بينها ، سيتم في ضوء اعتبارات المنفعة والوضوح .

وقد صور « ستيوارت » هذه النقطة ، بإشارات الى الزمن الذى كانت تسود فيه نظرية كوبيرنيكوس في عصر البطالمة ، ولم يكن هناك أى خلاف ، أو نزاع حول أية ملاحظة ، وإنما كان صدى الاهتمام : مسعى على كيف يوصف العالم ؟ . . وكان الجواب متسما بمثل هذه البساطة ، التى اتسم بها السؤال ذاته .

وهكذا يتضح أن المبرقة ، لا يمكن أن تحلل تحليلا مناسباً ، من خلال الأساس وحده ، فإن نستطيع أن نشق من هذا الأخير ، القواعد الشكلية للاستنتاج ، أو غيرها من المبادئ ، التى تهدف الى التوضيح أو تسلسل الترتيب ، أو انى تقرب بين منهج التجربة وأسلوب التحقيق .

ذلك أن النشاط التحليلي للعقل ، يتجه الى التركيز . ثم التفكير .

والتركيز ، هو بالطبع : نشاط يبدأ عقليا ، ثم يتحول من خلال التجربة الى شعور بالجهد ، فعندما نركز على شيء واحد ، فإننا نذبذبة الدوافع الأخرى ، تتردد بين الارتفاع : والانخفاض ، الى أن يستقر التركيز على الشيء .

أما التفكير ، فيفترض فيه إمكان عزل الحاضر ، واستحضار الموضوع الغائب ، الذي تصورناه من قبل ، ولكنه لا يقدم صورة محددة لشيء محدد طالما أن التصور ذاته : يمكن ، أن يعدل تبعاً للاهتمام ، واصطناع اللغة ، وغير ذلك من الصور التي ترخر بها بيئتنا الاجتماعية ، حيث يجب أن تفسر اللغة هنا بأوسع معنى ، وبما يختزن فيها من تجارب الماضي ، وبكل ما تتناوله من أوضاع العالم ، ومع ذلك فسيكون لها يستوجب النقد ، أن نجعل وسيطاً بين التجارب الخاصة ، ومثيلاتها ، أو غير المشابهة لها .

ويجب « ستبوارت » أن نضع في اعتبارنا مدى الاهتمام والاختيار ، والفرض : بوصفها عناصر غائبة ، لبناء عالم مستقر بعيداً عن عوالم أخرى مغايرة ، كما أن رأيه في إمكان تصحيح معرفتنا ، التجريبية ، جعلته يقترب كثيراً من فكرة المذهب البراهماتي .



أما أعمال « براون » فقد كانت هي أيضاً موحية بالكثير الذي نجد أصداً له في سيكولوجية « جيمس » بما في ذلك ، ما تأثر به من خصال المذهب الطبيعي . وقد تحمس براون لمواجهة التجربة وما لازمها من نشاط ، بل لقد كان يناضل من أجل اكتشاف العلاقة بين علم وظائف الأعضاء ، وعلم النفس ، ولكنه كان خصماً لدوداً ،

« لجون ستيوارت هيل » ، الى حد أنه اتهمه بالاتجاه الرئيسي لنظرية التداعى : التى ضمت تراث كل من « هارتلى » و « بريهستلى » الى « هيل » و « بين » ولكنه - مثل بقية الواقعيين الآخرين ، دن « هاتشسون » ، الى « ستوارت » - وجد أن معيار التداعى الفكرى ، بالصورة التى طرح بها ، لم يكن كافيا لشرح الملامح المحسوسة للتجربة .

بدأ « براون » منهجه من النظرية التقليدية ، والتى كانت قد ملأت الساحة الفلسفية الى أقصى حدودها ، ولكنه حد من صور الخط ، أو التشابه ، أى التداخل ، دن حيث السبب والنتيجة ، وضعها الى قانون واحد شامل : ومع ذلك لم يستطع أن يتجاهل المخانات الظاهرة لمثل هذه « القوانين » . وكانت له تجربة حية في ذلك كمثال لتنفيذ رأى ، يقوم هو ذاته على مجموعة من التصورات غير محددة الاتجاه ، أيا كانت الصلات التى تربط بينها في غالبيتها . وحتى في هذه الحالة ، كانت توجد اختلافات فردية ملحوظة ، سواء بين أفراد مختلفين فقط في زمن واحد : أو بين فرد ، عنه لدى فرد آخر في زمن آخر مختلف .

ويقوم « براون » منهجه في التداعى ، على أساس أوسع كثيرا : من مجرد الافكار ، فهو - أى التداعى - يتناول أيضا ، « المشاعر » الناشئة عن المؤثرات الداخلية أو الخارجية ، والانفعالات سواء بسواء ، مع المعارف . وعلى ذلك فلو مثلنا براءة قلب طاهر ، بياض الثلج الاملس ، فان تداعى المعنيين ، لا يرجع الى التكرار الغالب ، وانما يرجع الى ما ينعكس من أثر الانفعال بكل منهما . هذا ويفضل « براون » أن يستعمل كلمة « يثير » بها في بساطة . عما - يوحى به - من الشعور كنتيجة لتداعى شعور آخر سابق عليه .

وهو يبنى آراءه - مثل غيره من الواقعيين الذين سبقوه ، طبعا -

على أساس « نظرية جديدة للرؤية » « لبيركلى » : إلا أنه مدين بما هو أكثر من استخدامه لكلمة « يثير » (أو يوحى) لأن علاقة المعنى بدلالته ، تشبه العلاقة بين الباعث ، والاستجابة له ، وتمائلاً - في اللغة - العلاقة بين الرموز ، وبين الأشياء المرموز بها ، وهى علاقة ليست لها ضرورة منطقية ، أو سببية .

ومع ذلك يدعو « براون » الى نظرية للدلالات الطبيعية ، باعتبار أنها لازمة اذا أردنا أن نتعلم ، كيف ننظم الفعل ، ونسجله : ولهذا فان التجربة الحسية ، تخلق نوعاً من النظام المنهجى ، وتحدد بدقة ، المنطلق الذى انطلقت منه ، وكانت هذه بمثابة غرفة استقبال لبداية حقيقية للنظرية البراجماتية .

هذا ، وقد حقق « براون » مصادر لعلم النفس ، أقوى من تلك التى وضعها « بيركلى » حيث خرج منها بمعيار مقنع لقياس العلاقات الوثيقة : بين الافكار ، وبين المحرك للنشاط الانسانى ، ثم علاقة هذا الاخير ، بالظواهر الخارجية .

وقد أظهر العلماء الفسولوجيون من أمثال « هويت » و « بينز » أن العصب الحسى - مثله مثل الجهاز العصبى - يعملان بمنتهى الدقة في السيطرة ، على الحركة الارادية . ويدعو « براون » الى تجربة ، مقاومة الشعور (ليس مرة واحدة ، بل مرات مختلفة) للذاكرة ، في تسلسل زمنى متتابع ، لكى نعرف كيف نبنى عالمنا من المحسوسات الخارجية الدائمة ، ولن يكون مثل هذا البناء ، مستوحى من الالهام : طالما أنه سيظهر حتى ولو على مستوى التصور ، لاننا سنراه متمثلاً في نماذج وعلاقات مفهومة ، منذ البداية . تماماً .

فاذا بدأنا من « هيوم » سنجد أنه اتخذ العلاقات ، أو عينات - معدة سافاً ، لكى نتصور على أساسها ، الأشياء المتشابهة ، التى سنعرضها للتجربة مباشرة ، بما تتضمنه من القياسات التى

نتركز في قلب العلم ، على نحو ما سماها « جيمس » أخيرا ،
بالحالات الانتقالية ، وهي « المشهور » بوجود « تداعيات
الاستمرارية » وبدون هذه الاستمرارية ، فان تداعيات الوعي
ستتضاءل ، لتقف عند نقطة واحدة .

لكن الاهم من ذلك ، أنه حين بدأ من انظرية (التقاليدية)
للتداعي ، رأى أن يغطي هذه الفترة كلها ، بدلا من أن يتناولها
على أجزاء أو فترات ، ولذلك كانت المصيف بل والاهداف الثابتة ،
تعبر عن هذه الفترة ككل ، ويمكن أن يتشكل منها تيار فكري
كامل .

و فضلا عن ذلك ، فان الشعور ، قد يختلط في معظم الاحيان ،
بالعناصر التي يتكون منها ، الى حد يقرب شيئا بها ، على نحو
ما أشار « جيمس » الى مثال عصير الليمون ، بمعنى أن مذاق
العصير ، ليس عنصرا منفصلا عن العصير ذاته . وكذلك في أية
حالة من حالات النشاط العقلي ، فانها تعتبر كلاً متكاملًا ، لا يقبل
الانقسام .

ومن الواضح أن هذا انزع الديناميكي ، للنظرية التي يدعو
لها « براون » كان يضمن مساعدته في تأسيس نظريته في تحقيق
الذات ، لأن الذات ، ليست مجرد ملكة حسية فقط ، وانما هي محور
التجارب التي تنضم كل منها ، الواحدة بعد الاخرى ، ومن ثم يصبح
تحقيق الذات ، ضروريا كوعاء نخزن فيها ذكرياتنا ، التي نتبادل
التنسيق بينها ، بما يكفل لها الدوام ، حتى ولو تعرضت للتغيير
بمرور الوقت .

هكذا النفوس البشرية .. وهكذا الاشياء .. كل منها يشكل
تكوينات خارج وعاء الاحداث .. والتي تحتفظ بحالات التشابه فيما
بينها .

على أن ثمة اعتبارات أخرى مماثلة، أثارتها نظريته الاخلاقية،

تتعلق بالخطأ المعقد ، بين الانفعال ، والتداعي (بالايحاء) جعلته
 - كما ذكر « بريستلي » - يتصدى لمشكلة المنفعة ، وكيف يتأتى
 لكل فرد طموح أن يوفق بين طموحه ، وبين الخير العام للجميع ..
 ذلك اننا ، وقد تفهمنا انسانييتنا من خلال التفاعل الاجتماعي ،
 فاننا نرد حالات السرور ، أو الغضب ، الى مصادرها : فبينما
 نحس السرور ، حين نشرب اللبن ، فان ذلك الاحساس ، يرتبط
 بالام التي ارضعتنا اياه ، وعلى العهوم فاننا نصنف ما يوافقنا ،
 وما لا يوافقنا من التصرفات التي تقع في حالات خاصة ، تصنيفا
 كاملا .

ومع ذلك فقد ظل « باراون » حتى آخر لحظة ، يرفض تأييده
 لمذهب المنفعة بالكامل : مفضلا على ذلك ، أن يمثل ل قدره - مع
 « هاتشسون » و « فريد » و « ستيوارت » - في نضالهم البطولي
 حول « الوعي الاخلاقي » والذي لا يصح أن ينظر اليه كحق ، وإنما
 هو لا يعدو أن يكون نوعا خاصا من « العلاقة الخلقية » بين الفعل،
 وفاعله .. والموقف الذي يشملهما معا ، وقد أعار « باراون » كل ثقله
 وتأثيره في أمريكا ، لنظريته في الفلسفة الاجتماعية ، تدعو الى
 الإصلاح ليس بتغيير الفرد فحسب ، وإنما بتغيير البيئة أبطا ،
 على أن يبقى للمعرفة ، دورها العملي في هذا السبيل ، على نحو
 ما ذكر في كتابه « فلسفة العقل البشرى » .

« لانه من الاهمية بمكان ، أن نعرف ، ما هي البدايات التي
 نتصدى لها بصدق ، وأية نتائج نتوقعها .. طالما اننا نستطيع -
 على هذا النحو - أن نعد للمستقبل : الذي يمكن أن نترقبه من الآن ،
 كما يمكن الى مدى بعيد ، أن نعد ، له .. وغالبا ما نخلق المستقبل
 لأنفسنا » .

ويلاحظ أن هذا النوع من التشابه في التكوين ، بين كل من
 « ريد » و « براون » و « ستيوارت » من ناحية ، وبين « جيمس »

و « ديوى » و « ك ١٠ لوييس » من ناحية أخرى ، كانت له - بحق - هويته الذاتية ، حيث يبدو « جيمس » في الجملة ، أقرب الى « ريد » ، بنما أضاف براون بعض الاعتبارات التى تتعلق بالتطور ، والتوظيف . أما « ستيوارت » ، فقد ركز اهتمامه على دناهج الفكر الشكلية المتغيرة : وعرضها للاختبار عن طريق التجربة ، ولا يفصل أحدهم ، الآخر ، في مجال البرجماتية ، سوى « لوييس » (وبالنسبة لهذا الأخير ، مازال هناك تصور بطلنى يتبع حتى الآن ، حول طريقة التعبير كما حدث في « العنصر البرجماتى في المعرفة » ولويس ثمة دليل طبعاً ، على أن « لوييس » قرأ « ستيوارت » ، الا أننا جميعاً ، نذكر كيف ورثنا عن أساتذتنا ، من الامثلة المؤيدة ، بما في ذلك عن قترات الانهيار) .

كما ان ثمة ظلال : تنبىء باختلافات وقعت كتلك التى نشأت بين « ديوى » (وبراون) ولوييس (وستيوارت) حول الامثلة التى عرضوها للطرق التى يرونها في تجميع التجربة لمواجهة القضايا الجديدة .

نظرية وايام جيمس

عن الحقيقة

كظاهرة فلسفية

بقلم

بيروس ويلشار

أستاذ الفلسفة بجامعة روتجرز ، فيوبرونسويك ، بنيوجيرسي ،
ورئيس لجنة تجميع الفلسفة ، وكان سكرتيرا منفذا لجمعية الظواهر
والفلسفة الوجودية ، ومؤلف « الرومانسية والتطور » و « ويليام
جيمس » وعلم الظواهر ، وفي الميتافيزيقا ، « مقدمة في الفلسفة » ،
و « وينيام جيمس » وكتابات الاساسية « حدود المسرح » والمسرح
المجازي .. دراسة فلسفية .

أعتقد أن أشد ما يثير التساؤل ، عن الافتراضات الفلسفية المتعلقة بالحقيقة ، يمكن أن نجد في فلسفة « ويليام جيمس » أكثر مما نجده لدى معظم خصومه في أمريكا .

على أننا لكي يمكننا استعراض أبحاثه في هذا الشأن ، والتركيز عليها ، لا بد لنا أولاً أن نتخذ منها مدخلا الى « الحقيقة » كمسألة مختلفة عما يسود في أمريكا هذه الأيام . حيث أرجو ، من هذا المنطلق ، أن اتخذ المدخل الى « الحقيقة » كظاهرة فلسفية بدءاً « بارتين هيديجار » ، وإن كنت لا أعنى بذلك أن أفكاره هي نفس أفكار جيمس ، وإنما قصدت أن أتخذ من وجهة نظره ، ما يساعدنا على أن نعود الى استعراض أصداثهما ، ولكي نرى المدخل المتميز ، الذي اتخذه « جيمس » إليها . كتلك التي تتعلق بهيكل « الحقيقة » الافتراضية .

وهذا هو « هيديجار » ، يجرى تحقيقاً حول « جوهر الحقيقة » يتناول به إمكانية « موافقة الفكر أو الواقع » للشيء المراد معرفته ، وليس أشد خرقاً في الرأي من قولنا أن « الموافقة » على أن العملة المستديرة ، ليست مستديرة ، ولا هي معدنية ، سيجعل من ذلك « حقيقة » . وإنما تكون الحقيقة في شيء ما . ما يتطابق واقعاً ، مع جوهره ، بمعنى أننا إذا أردنا أن نعرف كيف يكون الشيء ، واقعاً . وأصيلاً . فلا بد عندئذ أن نبليغ منه الى ما يدل على حقيقته « كشيء حقيقي » ، يتوافق مع ذاته في شكله ومضامينه .

وهكذا ، يتابع « هيديجار » - على نحو ما - الجذور التي انطلقت منها المناقشات المعاصرة حول الحقيقة ، ليستخرجها من صدادرها ، التي كانت دطموسة تماماً لدى مدارسها .

و « الحقيقة » . بحكم كونها تعبير عن توافق شيء مخلوق ،

مع ما أراد له الخالق ، تكفل إمكانية الموافقة ، بين دلالة العقل
البشرى ، وبين ذلك الشيء المخلوق .. ذلك أن الشيء .. وحالة
الإنسان في علاقته به ، يكونان ، بتطابقهما معا ، ما يعرف بالرأى
.. وهذا الرأى هو ما يتوافق بدوره مع الإرادة الإلهية الخالقة .

غير أن المدارس الفلسفية ، المعاصرة ، وما نعرفه عن انقطاع
الصلة بينها وبين الاعتقاد في الإرادة الإلهية ، ترى أنها قد قطعت
أيضا صلتها بالجذور التي تصلها بها ، على حد قول هيديجار ..
وكانت النتيجة ، أن انحسرت تلقائيا داخل حلقة ضيقة من الفكر ،
حول « الحقيقة » وأصبح مفهوم الفكر متصورا فقط في إطار العقل
البشرى وحده .

ومن هنا شاع الافتراض بأن الدفاع عن التطابق بين الشيء ..
وبين العقل .. أو الرأى ، ينظر إليه بأنه رجوع الى الوراء ، وما
يكتنف ذلك من سوء التوجيه ، نحو العودة الى تقرير ذلك التطابق
.. وعلى كل فإنتنا قد نعنى بالشيء ذاته ، نفس ما نعنى به
فكرتنا الحقيقية ، عنه .. وهكذا فإننا لو تابعنا « هيديجار » في
آرائه ، لما عدنا من يقول ، أن الله وحده هو الذى أبقى في هذه
الفكرة المعاصرة ، الخصائص المطلقة ، للفكر البشرى .

وعلى ذلك ، فإن العقيدة السائدة ، عن سلطان المبررة
السلوكية ، تصبح - في رأى هيديجار - خدعة زائفة ، لأن الحقيقة ،
كظاهرة صحيحة ، لا يمكن أن نفسرها ، على هذا الأساس ، وبهذه
البساطة ، الا كفرض على مستوى معين ، يتحقق عنده التوافق بين
الافكار والاشياء ، وهو الامر الذى يتطلب منا أن نسأل عن ماهية
اشياء .. وماذا هى .. في تكوينها ؟ ثم انه قد يظن خطأ ، أن
تفسير « الحقيقة » مستقل عن تفسير طبيعة الإنسان .. مثل
العربة ، والجرار .. الذى يمثّل في العقل .

ومنذ أن حاول « هيديجار » أن يحفر تحت جذور العصور

الوسطى ، لا ليعيد فقط ، ما نشأ خلالها ، في شكل مغاير ، أو مختلف ، وانما اتخذ في تعديله الراديكالى (وبغض النظر عن الفلسفة الدينية) للرأى القائل بأن الحقيقة ، هى التوافق بين الشيء ، وفكرته ، اتخذ شكلا مختلفا ، اتجه به الى البحث في حقيقة الكينونة .. والكينونة بمفهومها ، كمصدر للطاقة الفكرية ، والتي بدورها ، لا يتصور أن تكون لها معنى .. وقد أنكر «هيديجار» أن يكون ما يعبر به عنه واقع الحال ، أو عن الفرض ، هو الرؤية النهائية للحقيقة .. وهو يقصد من كلمة « فرض » (الغامضة غموض العلاقة بين المجالين الشخصي ، والموضوعى) ما تنطوى عليه ضمنا ، من معنى التحريف ، لعلاقة « الحقيقة » التى تتسلل أولا في اتجاه العقل ، ثم الى الاشياء .. ومن هنا تثار التساؤلات حول علاقة الفكر بموضوعه .. والعقل .. بتكوينه ..

فالدخل الذى دخل منه « هيديجار » ، يعتبر بذاته ، ظاهرة متميزة ، لم ينطوى عليه من عادة تحديد معنى الحقيقة .. فهو يتساءل .. متى تكون « الحقيقة » ، في الفرض المطروح .. واضحة ؟ .. ثم يجيب على ذلك بقوله : عندما تكشف لنا ، عن أى شيء هى فرض ؟ .. أو .. عندما تتكشف حقيقتها الذاتية ، بالاعلان عن نفسها (كحقيقة) .. ذلك اننا لا نستطيع القول أن الحقيقة هى - ابتداء - ذات خاصة افتراضية ، لاننا قبل أن نحقق أى فرض ، يجب أن يكون واضحا لنا .. عن أى شيء فرضناه ، أى بمعنى أن يكون الفرض منطبقا (١) .

ورب راعب يرغب في التحدث عن الحالات العقلية ، باعتبارها اطارا للحقيقة ، ويعقب « هيديجار » على ذلك ، بأن الحالة التى يكون العقل متهيئا لها ، بالتطابق - في صدق - مع أى شيء مادى فيزيقى ، تفترض حتما ، أن يلتقيا ، ويمكن أن نتصور أماكن

ذلك ، فقط ، عندما نتفهم تماما ، واقع الشيء المراد الكشف عن حقيقته *

وأن « يكون » هذه .. هي ما نغنى بها ، « الكينونة » .. والكينونة ، (الاحساس بها عقلا) .. يجب أن تكون مفهومة كظاهرة ميتافيزيقية ، تتميز بالاولوية ، وبالحيده ، بين العقل ، من جهة ، والمادة من جهة أخرى .

ذلك أن الاشياء يجب أن تكون متطابقة ، مع معناها ، بما يعنى أن المقصد منها واضح ، اذا كان المراد فهم التجربة (موضوع التحقيق) على أساس التطابق بين المعنى الذى نقصده منها ، وبين ذاتيتها التى نعرفها بها .

* * *

على أن رأى « جيمس » في هذا الصدد ، جاء محذرا ، لأن نظريته الإدراجمائية ، عن الحقيقة تعطى احساسا بها فقط من خلال كتاباته الهامة عن الميتافيزيقية ، في ضوء التجربة البحتة ، وذلك لأن التجارب البحتة ، هي تلك التى تتصف بميتافيزيقيتها ، بالاولوية ، والحيده ، في صدد العلاقة بين العقل ، والمادة ، ويقول « جيمس » أن التجربة البحتة « لا تستجيب لشيء » ، وانما تظهر الحقيقة فقط ، من خلال الواقع باعتباره - في وقت واحد - دليلا صادقا لطالب المعرفة ، من جهة ، « وتصويرا » حرفيا لذات الشيء المراد معرفته ، من جهة أخرى ، بحيث يثبىء الجبر التائىرى لها فالحقيقة إذن .. تقع « بين » طالب المعرفة ، والشيء المراد معرفته ، من خلال هذا التبادل « البينى » .. بينهما ...

وواضح أن فكر كل من « هيديجار » و « جيمس » ، يصطبغ بالفلسفة الاخلاقية ، بمفهومها الراديكالى ، الكلاسيكى ، في اطار انتماء الانسان الى الانسانية ككل ، وبهذا المفهوم ، يعتقد كل

* المترجم : ريد « هيديجار » في تعقيبه ، أن يؤكد على ضرورة ، التطابق بين الواقع ، والحقيقة .

منهما بأن علاقة الإنسان بالإنسانية ، ككل ، تتميز (كـبديهية لا تحتاج الى دليل ، أو تفكير) بذاتية مستقلة بالمفهوم السابق ، أى بدون حاجة ، الى أن نفترض في الشخص أن يكون موضوعاً ، أو مخرناً الاحاسيس .

وفي هذا المعنى ، كتب « هيدجار » في « رسالته عن البشرية » يقول : « ان الافكار التى ترى في حقيقة « الكينونة » ، عنصراً أساسياً للإنسان ، توجد قبله ، هى ذاتها مصدر الفلسفة الاخلاقية » (٢) أو ما كتبه في كتابه الاول عن « كانط » حين قرر فيه أن انتفاء الإنسان « لكينونته » ، يجعل من العلاقة بين الفاعل والفعل ٠٠ ممكنة ٠٠ طالما أنها لا يمكن أن تقتصر على مفعول دون فاعل (٣) .

وأعتقد - قبل أن نتوه بين شتات المصطلحات - أن أساس اندفاع « جيمس » في تفكيره ، قد لا يتضح لنا ، الا اذا قرأناه في ضوء ما يبدو من اتجاهه نحو الفلسفة الاخلاقية (٤) التى كان يناضل من أجل ايجاد أرضية مشتركة ، ومفتوحة لتفسيرات - عشوائية - تنطلق منها النظريات حول العلاقة بين طالب المعرفة ، والشئ المراد معرفته .

ولا شك في أن فكرته - في أغلبها - تتناول احتمال ما اذا أمكن تعريف كل من الاثنين ، فظاهرتين قائمتين من قبل نشوء هذه العلاقة من أساسها ، وأن أية فكرة عامة يمكن أن تحقق الربط بينهما فيما بعد . ذلك أن الافكار العامة ، جاهزة دائماً للعمل الاساسي ٠٠ ومع ذلك يبقى السؤال حول المبرر لها ٠٠ لان المعرفة الوصفية ، لا يمكن أن تقوم بوظيفتها مستقلة عن المعرفة الذاتية (على نحو ما فهم هو من هذا التمييز ٠٠ وليس « راسل ») .

وعلى هذا النحو ، فان المقارنة بين الافتراضات التى أثرت ضدنا من تبقى من الانتقادات التى وجهت الى نظرية « جيمس » (١٤ - فلسفة

عن « الحقيقة » وبين الافتراضات ، التي طرحتها النظرية ذاتها
 تبدأ ذات فائدة ، وذلك لما أثارته من الملاحظات ، التي
 نوجزها فيما يلي :

أولا - « ان أى فكرة ، تعدل ، لا يمكن اعتبارها معيارا لحقيقتها ،
 لأن الافكار - حتى الزائف منها - يعمل أيضا .. كأن تشـعرنا
 بالسعادة مثلا » .

وهذا المأخذ يفترض اعتبار الفكر ، حالة نفسية ، تعدل بدا
 كثيره فينا من السرور أو أى شعور حيوى .. ولكن « جيمس » لم
 يطرح مثل هذه الافتراضات ، لأن الافكار تحمل بذاتها عنـصـر
 الاقتناع ، أو عدم الاقتناع بها ، بغض النظر عن قناعة صاحبها
 (المفكر) .. وذلك على الرغم من أن معنى التفكير ذاته يهـلـى على
 المفكر ، الاقتناع بما يفكر فيه - على نحو ما يحدثه التفكير في
 الجماليات أو الاخلاقيات ، أو الدين - ذلك أن ، تجزئة قناعاتنا ،
 ليست من المنطق في شيء .

ثانيا - « ان الحقيقة لا يمكن أن «تحدث» * كما يقول « جيمس »
 لأن ذلك يعنى أن الشيء الذى تدل الحقيقة على أنه حقيقى ، لا يمكن
 أن يحدث ، الا بعد أن تكتمل فيه الحقيقة ، وعلى سبيل المثال ،
 فان الـامس ، عندما عرفناه ثيا ، انه غد ، قد يبقى غدا فقط » * .

* المترجم : أى أن الحقيقة ، ووصف للشيء ، أو للحدث ،
 وليست هي الحدث نفسه .

* المترجم : يريد أن الحقيقة عن الغد ، لا تتحقق الا اذا ظل
 كما هو في الواقع غدا . .. ولكنه اذا جاء أصبح حاضرا ، أو اذا مضى ،
 أصبح أمسا ، فالقول باكتمال الحقيقة حول الفكر في هذا المثال
 مخالفة للمنطق ، ذلك أن الـامس الذى كان قبل غدا .. لا يمكن أن
 يظل كذلك الا اذا توقف عن مجرى الزمن .

يبدو أن فكرة « جيمس » عن تتابع الزمن ، بما مثل له بفترة زمنية قصيرة ، فضلاً عن كونها ، أضخم كثيراً من أن يتسع لها ، هذا البعد المركز ، بالقدر الذي يتكافأ مع أية مجموعة من الأوصاف ، وذلك على التحديد ، هو ما لم يستطع جيمس أن يؤمن به .

وقد فطن « جيمس » نفسه ، الى ما وراء هذه الملاحظات من رأى مقبول غريزيا من أن « الفروض تكون حقيقة ، اذا هي انطوت على مضامين لفكر أبدي » عن « وقائع تفوق طاقة العقل » (٥) . وهذه الملاحظات قد أوحى بشعور سطحي ، بأن الحقيقة ، والواقع ، اذا هما اختلاطا بدمي الوقت ، فان التوصل الى طبيعة الكينونة ، يقتضي الافتراض بأن الحقيقة ، ترتبط بما ينطوي عليه الفكر الابدي ، أما القول بأن « واقع » الامس ، يتداخل مع ما تنشط له افكارنا حوله اليوم ، فذلك أمر لا يقدر عليه غير الله ، أو ينزل به وحى .

أما الذي لم يفطن اليه خصومه - كما يقول - فتلك هي الشروط الفعلية التي يركز عليها التحقيق (٦) ذلك أن الشيء الذي يقع عليه اختيارنا ، لكي نعرفه ، يجب أن نعين منه « الجزء الاكثَر تحديدا نسبيا » والذي نرى أن التجربة تركز عليه ، والذي يشكل أداة « الوصول » الى معرفته ، أو « العائق » الذي يعوقنا عنها ، وسنجد أن الحقيقة تستقر في أقل الاجزاء تحديدا من التجربة ، وسنرى أيضا :

- ان الحقيقة ، هي اسناد بعض الصفات أو صور النشاط لشيء ينجسد في مادة « محفورة » فيه . . وانها « تأخذ » ما تستوعبه منه ، وتذيبه في توليفة مركبة ، لذلك الشيء .
- وان الفكرة الحقيقية ، فكرة جيدة .

- وان تجربتنا تكون صادقة اذا كانت الاشياء المطروحة لهذه

التجربة ، تهدف الى كشف ما تحتفظ به بقدر الامكان ، لتفصح عن حقيقةها .

وعلى ذلك فاننا نصف الاشياء بأنها حقيقية ، عندما تكون تجربتنا لها صادقة وحقيقية ، بما يعنى تجاوبها مع طبيعة الشيء (٧) ، الذى نجربه . ذلك أن حقيقة الشيء ، هى الشيء ذاته . فيما تفصح عنه تجربته ، أى هى الشيء مجربا ، أو هى ذات التجربة للشيء ، فلا التجربة وحدها . ولا الشيء وحده (دزن تجربة) . يمكن أن يعبر عن حقيقة ما . . مهما يكن هذا أو ذاك .

والاشياء تعتبر حقيقية ، عندما تتطابق في تكوينها مع أفكارنا عنها ، وفي نفس الوقت الذى اختبرناها فيه ، من خلال تجربة الاثنين : الاشياء والافكار ، في مزج متبادل بينهما ؟

فلو اننا أطلقنا - وفقا لمذهب هيديجار - على هذا المصدر الفلسفى الاخلاقى ، صفة « الكينونة » فان الاشياء ، توصف عندئذ بأنها حقيقية ، اذا كانت مطابقة لحقيقة كينونتها ، وهذا هو التعديل الاساسى الذى اضافه « هيديجار » الى ما ذهبت اليه المدارس السابقة ، من أن الحقيقة فى الاشياء ، هى التطابق بينها ، وبين فكرتها ، على النحو الذى خلقتها به ارادة الله .

هكذا تبدو « الكينونة » فى رؤية الانسان ، عنصرا زمنيا ، يرتبط بها وترتبط به .

ويرى « جيمس » أن الشروط اللازمة ، لتحقيق التوافق بمفهومه انكامل لعالم التجربة ، هى الشروط اللازمة ، لمواصلة البحث فيما هو حقيقة . . فهو يقول « أن يوليوس قيصر ، كان حقيقة واقعة ، والا لم يكن لنا أن نثق بالتاريخ بعد ذلك . . وان الانسان الحجرى عاش يوما ما . . والا لكان أجدر ، أن نلقى بما عرفتنا به الحفريات ، فى عرض البحر وفى كل ذلك ، لا نكاد نتجاوز جزءا مما نعتقده ،

هو بتجاوب مع بعضه البعض ، لكي يطوع لنا ، الاقتناع العقلي
الكامل « (٨) » .

رقد ذهب « جيمس » - تمشياً مع مدخل « هيدجار » الى
طبيعة الحقيقة ، ووضعها كظاهرة فلسفة ، والذي يسأل بصددنا :
حتى تكون الحقيقة لفرض من الفروض واضحة ؟ - الى حد الاصرار
على أن الحقيقة .. هي معرفة الحقيقة .. أما الحقيقة ، الواحدة ،
المطلقة .. فيحتمل أنها لم توجد بعد .

رب قائل يقول - طبعاً - ما هي الحقيقة انتى لا تعرف أنها
حقيقة :

وما . مثال .. ذلك انى قد أشير الى شجرة برتقال فأقول ان
عدد الثمار فيها ١٧٨ برتقالة ، بينما الحقيقة أن بالشجرة أعداداً
كبيرة منه .. وهنا يلاحظ « جيمس » أن الشيء الوحيد الذى يمكن
أن ما أعنيه بقولى اننى أقول الحقيقة ، هو عندما يقوم أحدهم ،
بحصص عدد البرتقال ، فيجده فعلاً ١٧٨ برتقالة ، فالحقيقة هنا ،
ثم نكشف نفسها ، وإنما جاءت بعد أن حصرنا عدد البرتقالات
وعرفنا ما نعنيه بذلك .. وهذه هي وظيفة كل من الأشياء التى
وضعت لنعرفها من ناحية ، ومعرفتنا لها من ناحية أخرى ، بعد أن
نحدد تعريفها ، بقدرتنا على تحديد المعنى ، واستيعابه ...
رحلال ذاك كله .. نختبر أفكارنا العامة ، بل اننا نضعها في حالة
اختبار دائم الى ما لا نهاية .

وواضح أن فكرة « جيمس » في أساسها ، فكرة ميتافيزيقية ،
لأننا لكي نقرر أن كيان العالم يرتبط بمدى قابليته للتجربة ، يدعى
الى التساؤل : ما الذى يقتضينا حصره من الأشياء « كواحد »
و « الواقع » و « كمقول » الخ .. وكيف نستطيع أن نفعل ذلك ،
دون أن نقع في مصيدة التساؤلات عن « الكينونة » ، أو نخطئ بين

فكرة الشيء ووجوده ؟ هنا يتحدث « جييس » فيشبه « الحقيقة »
 غابة موحشة ، مضطربة .

ولو أخذنا درسنا نظرية الحقيقة « لجييس » مستقلة عن
 ميتافيزيقياته الراديكالية ، عن التجريبية ، لأخذناها من
 الناحية الشخصية ، ولأخطأنا الحكم عليها . فهو في الهجوم الذى
 شنه في أول الامر على « سبنسر » ، وركز فيه على النقطة القائلة
 بأننا ، حتى لو أخذنا بالنظرية التى تقضى بأن الحقيقة لفكرة
 ترتعن ببغاء موضوعها (وهى نظرية خاطئة) حتى فى هذه الحالة ،
 فان معيارها سيظل باقيا أيضا ، لان الشيء الذى لا يوجد ، حاضرا
 بذاته ، لا يوجد بفكرته .

فالفصل الاساسي للحقيقة ، يرتكز على قواعد ، ومثل ،
 ليست متطابقة ، مقدما على شيء محدد فى العالم ، بما يضمن لنا
 التحقق منه سلفا بما يكون قد أثار اهتمامنا به من قبل (والاهتمام
 هو العامل الاول على حد تعبيره) بيد أن هذا الاهتمام يرتبط
 غريزيا بمعياره الخاص به والذى لا يتطابق بالضرورة مع المطالب
 الانانية الخاصة ، أيا كان اهتمام أصحابها ، ذلك ان أية فكرة
 انسانية ، تعتبر حقيقة ، اذا عاشت . . كما أن اهتماماتنا تعتبر
 - من مختلف الوجوه - اهتمامات نظرية .

ولكن نعرف ما هو الواقع الحاضر فى العالم ، الذى يجب أن
 نطابقه على هذه القواعد والمثل فليس صحيحا أن التقارير ، أو
 الأفكار ، يجب أن تتطابق مع الأشياء ، وهنا يجب أن نلاحظ الخط
 الذى سار عليه « هيديجار » ولو أن ذلك لا يعنى أن يصطبغ العالم
 بصبغة الاهتمامات والاعراض الشخصية التى لم يكن مصطنعا
 بها منذ البداية ، ولان الاهتمام بنظام متداخل ، يعتبر الإطار
 لاى تحقيق ، وهكذا فانه لا يمكن أن يتعرض لتحقيق أو لتحقيقات .

تجرى وفق قاعدة هشة ، ومن ثم فإن الاستبطان السيكولوجى مثلا ،
 ان يكون قادرا مطلقا على تحديد مجالات الاهتمام ، بينما حدود
 هذا الاهتمام والتصور ، لا يمكن تصورها حرفيا ، لكننا لو بلغنا
 من انسذاجة حدا يجدنا نتصور أن تتكتل الحقيقة في فروض تظل
 قائمة على الدوام ، لتعكس حالة أوضاع فعلية ، نستنتج منها
 خطأ ، بأن الحقيقة طالما أنها عند « جيمس » تتمثل بموقف معين
 من وجهة نظر معينة وجزئية ، فهي تعتبر لذلك ، شخصية • لكن
 الحقيقة ، عند « جيمس » ، جزئية ، من زاوية ما ، ودووعية ،
 وليس لها نوع آخر ، وإذا تذكرنا أن الاهتمام بالشيء عند جيمس
 هو انذى ببصره بمجال تجربته ، « بما يكفى لذلك مرة واحدة »
 وأخيرة ، وإزقتها ككل ، لتبين لنا مدى اقترابه من النعمة التى ضرب
 عليها « هيديجار » ، بصورة أكبر من أن تكون هادسية •

ذلك نأ معرفة الشيء ، يؤثر فيه الى المدى الذى يمدان من

النتائج ، التى تنعكس آثارها على سائر المخلوقات ممن عرفوا
 نفس الشيء ، خلال تعاملهم فيها بينهم ، ومع ذلك فليس من
 اليسير ، تحديد صور التغير خلال التعامل المتبادل ، بطريقة تجعلها
 واضحة ، في أذهانهم ، كما أنه لا يمكن تحديده بالنسبة لما يظهر
 من أثر عليهم أنفسهم جسديا ، لانه اذا كان الجسد يفهم
 بمصطلح الفسيولوجى فقط ، فإن واقع معرفة الشيء ، يقوم على
 أساس الاحاطة الشاملة لعلاقة التعريف بين طالب المعرفة من
 ناحية ، وبين الشيء المرص من ناحية أخرى ، لان ما نركز عابه
 تفكيرنا هو الشيء ذاته باعتباره أداة لعلاقة تبادلية ، والتى قد
 تنزل في ذاتها في متاهات لا حدود لها •

وهنا يقترب « جيمس » - ضمنيا - من فكرة « هيديجار » عن
 الكينونة •

هذا الى أن الإطار الفكرى الذى تتحدد خلاله ، ما نجره من

البحوث ، لا يمكن - بداية - حصره ، أو وضع خريطة بمقاييس مساحة له ، على نحو ما يحدث في الدالات الخاصة ، كما أن شروط تطبيقها لا يمكن (في قليل أو في كثير) أن تصنف بين تنويعات ، على الصورة التي تتم بها الأفكار العامة ، وإنما هي « كالخيوط المفكوكة » أو لنقل أنها على التحديد « أفكار ، خيوطها مفكوكة » .

هذا إلى أن الهجوم الذي شنّه « جيمس » على « ريتش » السيكولوجية « قد انصب على المراقف العبلية ، التي أثرت على نظريات السيكولوجيين التجريبيين ، كما أثرت على الشخصيات العامة » .

وقد وضع هذا الزيف في الربط بين الوصف الذي توصف به فكرة ما .. وبين تفكير صاحبها ، فيما ستنتهي إليه هذه الفكرة ، عملاً .. أي بربط الوصف ، بالنتيجة الواضحة التي نترقب تحققها .. أو بالشئ « في ذاته » ومصدر وجوده ، وسببه .. أو .. بما يبدو أنه نفس الامر ، بربطه (أي وصف الشئ) بالاشياء المندرجة في تسلسلها داخل النظام التي تندرج تحته الفكرة ، أو تنسلخ عنه .

فموضوع الفكرة ، في مجاله الشاسع .. كالفكرة ذاتها ، بكل مظاهر ونسوحها .. وكثافتها ، وأبعادها ، ومستويات علاقتها .. كل ذلك يكمن تحت قناع يخفى رؤيته .

ونخلص من ذلك إلى أن « هيديجار » ، عندما تصدى للبحث في « الحقيقة » ، كان واضح المتأثر بأعجابه الشديد بالنظرية الاغريقية القديمة ، التي تقول .. ان الحقيقة ، لا تنسي وإنما هي تتهيز بالوضوح ، بمعنى أنها تعلن دائماً ، عن نفسها ، أو بعبارة أخرى ، فان اتضح الشئ ، هو ذاته ، الحقيقة الكامنة ، لانه انما يكشف عن ماهيته ، وان كان وضوح الشئ - عكس مايراه فلاسفة الاغريق المتأخرين ، لا يعنى اكتشاف دوره في شكل دائم ، لانه

— أى الشيء — لا يكشف عن ذاته — إلا من خلال انضمامه إلى « كل »
 الاعتبارات التى ترتبط به « (٩) ٠٠ وهذا الارتباط ليس موضوعيا
 دائما ٠٠ ولا هو مفروض فرضا ٠٠ فضلا عن أننا عندما ننتقى أو
 نذكر شيئا ما ، نضعه مع مجموعة من الأشياء (والتى تتكشف
 بها في لحظة تلقى المعرفة) فاننا لن نكون على علم بما يكون قد
 سقط من اختيارنا منها ، ومن ثم تنكشف حقيقته لنا .

فالحقيقة بالنسبة للفيلسوف ، هى المعلومة التى يحصل عليها ،
 باكتشاف ما كان خافيا عليه ، ولذلك فان ضم شيء ما ، لا يعنى
 ضمه في مجموعات (اذا كان لنا أن نتحدث بطريقة التصنيف
 النوعى) مع مجموعات أخرى ، كانت منضمة معا من قبل ،
 بطريقة حسابية ، وعلى ذلك فحين تجربة ، أية تجربة حسية ،
 يستشير إلى الشيء (موضوع التجربة) ضمن المجموعة لأن هذه
 المجموعات ، وانضمامها في مجموعات أكبر وهكذا ٠٠ تنتهى
 بوضعها تحت اختبار مفتوح ، واختبار بمفهومه الدقيق ، الذى
 جهت من أجله .

ويقول « هيديجار » أن أشد الأخطاء التى وقعت فيها حسابات
 الميتافيزيقية التقليدية ، هى ما ذهب إليه من أن الأشياء يجب أن
 تنعقد ضمن تصنيفات ، تجمع بينها حسب أصولها ، لكى تتقابل
 في مجموعات أو فصائل حسب أنواعها ، وبهذه الصورة من التجميع ،
 والتصنيف ، وما يعترضه من غموض أو جمود ، تتعرض لمخاطر ،
 ينتهى بها إلى نتائج شاذة ومجهلة .

ووفقا لرأى « هيديجار » فان احساسنا بكيئونة أى كائن ،
 هو الذى يتردد به احساسنا بكيئونتنا نحن . لكن ذلك تقدر
 بالكيفية التى يتم بها انتباؤنا لكيئونة تتصف بالحرية والانفتاح
 (وليس لفكرة الكيئونة ، بمفهوم التفريق فيما تعني عدم كدمة
 الكيئونة) أو يتحدد على وجه مخالف بالتعامل المتبادل من خلال

« الكل » مدفهومه « ككل » ، وليس ذلك أمراً موضوعياً ، ولا مجرد شعاع نظري .

ذلك انه ليس هناك قيد على الفكر (أو العقل) خارج حدود ابتدائنا لكيهونتنا ، والتي من خلالها توجد عناصر متكاملة ، غير مشتقة . وكذلك لا يمكن فصل المعرفة الساوكية ، عن منهجها الاساسي . وان جاز لنا على سبيل المقارنة ، ان نستعير فكرة « جابرييل مارسيل » ، عن الغموض ، فاننا لا نستطيع ان نثير السؤال عن حقيقة الكينونة دون ان ننحى جانبها ، وإلى مدى معين ، الشروط الضرورية المطاوعة للإجابة عليه ، ذلك أننا لكي نوجه سؤالاً ، فانه يقتضي ان نكون جاهرين للإجابة عليه من أى سبيل .

على الرغم من أن « جيمس » لم يتابع - في نظريته - أثر الفكرة الاغريقية عن الحقيقة ، والتي تنحصر في أن الشيء كشف عن ذاته ، فان عدداً من النقاط التي أثارها ، تطرح رأياً مشابهاً لرأى « هيديجار » في تفسيره لهذه الفكرة ، وذلك :

١ - ان المعرفة عن طريق التأمل لا تقل عن المعرفة الوصفية ، وانما يجب أن تطوع للتجارب التي تتميز بحيدتها ، سواء في مواجهة العقل ، أو في مادة المعرفة ذاتها .

٢ - اننا نعرف الشيء حينما ننشئ علاقاتنا عن اقتناع به ، والاقتران لا يعنى التسليم بأى تعريف له أراء نماذجه العديدة .

٣ - ان الافكار العامة ، مثل الاغراض أو النغيات العامة ، والعلاقات .. والملازم الخاص (والذي يجب أن تتوافق أو تتطابق معه الاشياء المراد معرفتها) تمر باختبار مفتوح ، ومتقدم جداً . وهذه الافكار ، لا يمكن التوفيق بينها في أى تسلسل حسابى قابل للتعميم مقدماً .

وكل ذلك يطرح فكرة « هيديجار » التي تقول أن الحقيقة

تتكشف من خلال « كلّ الاعتبارات التي ترتبط بها » وتنثني في إطارها عملتها بالشيء ، ومن ثم فهي ليست خاصية افتراضية .

على أنى أميل الى الاعتقاد بأن أبحاث « جيمس » في « الحقيقة » كانت متأثرة باحساس شبيه بأوليات الفلسفة الخلقية والرياضية ، في صدد انتمائها الى الكل ، وتكثفه لم يتعرض لسألة « الكينونة » ولا بما يقصده « بالكل » ولم يضع أية دراسة تحليلية للعقل .

وذلك ، فان لدينا انطبعا ، بأنه في آخر أعماله « الكون الشميلي » تعرض للعقل ، في بساطة ، دون أن يضع أية فكرة عنه أكثر من فكرته في التعليل الحسابي ، الذي لم يوافق عليه .. وهكذا كان « جيمس » يميل في آرائه العديدة ، الى الاعتدال ، وعدم التحيز ، مما ترك انطبعا ، بفلسفته الشخصية ، أو الضبابية ومع ذلك فهم قد مهد الطريق لآفاق جديدة في الفلسفة .

* * *

الهوامش

- ١ - وفصلا عن ذلك فهناك اهتمام محدد مثل حالة زوجين في منزل ، أو مجرد « نظرة » أو إشارة تكشف عن نافذة مكسورة .. فلا حاجة مطلقا لاي فرض ، فهناك التصور الصامت أيضا .
- ٢ - مارتن هيديجار - الفلسفة في القرن العشرين (نيويورك ١٩٧٠) .
- ٣ - مارتن هيديجار - كازات والمشكلة الميتافيزيقية ، ترجمة ج . تشبثل (لوينجتون جامعة أندانا ١٩٦٢) .
- ٤ - نذكر كلية جيمس في افتتاحيته قال فيها .. « الصدق هو الخير .. طريقا للايمان » .
- ٥ - « الانسانية والحقيقة » لويليام جيمس ، الكتابات الأساسية (نيويورك ١٩٧١) .
- ٦ - المرجع السابق .
- ٧ - لم يعد غير مسموع ، أن ننسب الحقيقة ، والزيف للأشياء ، « في الميتافيزيقا » ١٠٢٤ - وكان أرسطو ينظر الى الأشياء ، كوجود زائف ، ولكنها إما أن تبدو غير موجودة ، وإما أنها تظهر في غير ما وجدت به ، وهذا يتضمن أن الأشياء تعتبر حقيقة في ذاتها ، وان الزيف وهم في الفكر فقط وليس في الأشياء .
- ٨ - البشرية والحقيقة .
- ٩ - هذه العبارات وردت في مقدمته عن ميتافيزيقا .

النظرية البراجماتية لرويس

الأب المأيا . . والضمير . .

بقلم

ووبرت ل . هولز

أستاذ الفلسفة بجامعة روتشستر بنيويورك، أمضى دراسته
بجامعة هارفارد ، وجامعة ميتشجان ثم قام بالتدريس في جامعات
ميتشجان ، وتكساس ، وكان زميلا في مركز الدراسات المتقدمة
بجامعة ، الينوى (١٩٧٠ - ١٩٧١) ، وزميل بالمعهد الوطنى للدراسات
الانسانية بجامعة يال (١٩٧٦ - ١٩٧٧) .

قدم لنا ، روبرت بيرى في كلماته التالية فيما بعد ، مقارنة دقيقة بين « رويس » و « جيمس » ، أشار فيها الى أن « رويس » كان ابنا مهاجر نرح الى كاليفورنيا سنة ١٨٤٠ ، وهى ذات السنة التى ولد فيها بمدينة صغيرة ، بجوار منجم بواي « جراس » حيث قال : « : ومن ذلك مستشفى ، أن رويس ، على الرغم مما اطلعت به فلسفته ، بطابع التجربة الامريكية ، قد ترك « لجيمس » أن يرسى ، أحد أسس الفلسفة القومية الامريكية ، نظرا لان الاول ، نشأ فى حضان التجربة الامريكية التى أخذت طابع الابدولوجية المستوردة ، ذلك أنه (أى رويس) أمضى حياته حتى أواسط عمره ، متأثرا بالحياة التى كانت سائدة بين الامريكيين عمومًا وبذلك استورد فلسفته ، من التراث الذى تركه فلاسفة القارة الأوروبية ، بينما تأثر « جيمس » منذ طفولته ، وخلال حياته ، بالثقافة الالمانية والفرنسية ، فنشأ من جذوره ، فيلسوفا وطنيا ، واستقى أفكاره من معين زاخر بدوافده الوطنية ، وأنشأ بذلك نموذجا جديدا للفلسفة الامريكية » (١) .

وأردو أن أشير - الآن - الى أنه ، بينما كانت آثار فلسفة « رويس » تبدو واضحة في جانب ، كانت هناك في الجانب الآخر ، ما ينبىء عن فلسفة أمريكية قوية موحدة في أمريكا ، وهى على التحديد ، الفلسفة البراجماتية ، فضلا عما كان لهذه الفلسفة من الاثر المتعاظم ، في تعزيز فلسفة « رويس » والطفرة التى قفز بها في فكرته المثالية عن الواقعية .

وليس غايتى هنا ، ان اقتصر على الاشارة الى هذه الملاحظة ، وانما أشرت اليها بالاضافة الى عدد من الصور البارزة لفلسفة « رويس » ، والتى تبدو فائدتها المستمرة للفلسفة فى صورتها الحقيقية .

هذا وقد وضحت فلسفة « رويس » بالنسبة لكل من هــ

الإغراض ، على النحو الذى صاغه « بيرى » فيها أطلق عليه « الانا العليا » والضمير « (٢) » وهو تعبير منهجى قصد به « بيرى » موازنة نظرية المثل فى المعرفة ، حيث يعرف هذه النظرية الأخيرة ، بأنها النظرية التى تعنى باثبات فرض ما (لشيء .. أو لكل شيء) يعرف من خلال العلاقة بين الإدراك - أو الوعى - (تصور ، أو تذكر ، أو ارادة ، أو رغبة الخ) وبين الشخص ، أو بين الذات بضمير المتكلم .. أنا .

ونظرا لان اثبات نظرية المثل ، يرتهن باثبات حقيقة هذا الفرض ، وان محاولة ذلك يقتضى أن تأخذ المحاونة طريقها مباشرة ، الى « الانا العليا » .. ولكى نصل الى ذلك ، لا بد من أن نحدد طبيعة التعديل الذى يطرأ على الأشياء ، نتيجة لهذه العلاقة المتميزة ، ولكن ذلك - كما يقول - مستحيل التحقيق .

ثم اننا لا نستطيع أن نبحث بوضوح ، حالة شيء ، خارج نطاق العلاقة المذكورة لاننا بمجرد أن نلاحظ ذلك ، سنبحث ، أو حتى نفكر فى الشيء ، ثم نستعيد على الفور علاقتنا به .

وكذلك لا تمكن مقارنة أشياء ، ترتبط بهذه العلاقة ، بموضوع آخر لا يرتبط بها ، طالما اننا نحن سنكون بكليتنا مستغرقين بالحالة الاولى ، أى بالعلاقة المذكورة ، والأشياء التى ترتبط بها ولهذا لا نستطيع - ولو على سبيل الاحتمال - أن نثبت أن الأشياء توجد فقط من خلال العلاقة التى تنشأ بيننا وبينها .. ولو على أساس الدليل الاستقرائى الوحيد الذى يمكن تطبيقه على هذه الحالة ، طبقا لطريقة « ميل » فى الموافقة .. وهذا بذاته غير ملائم .

وهنا يدلل « بيرى » على أننا لا نستطيع أن نبرر منطقيا ، قولنا بأنه : لا شيء يوجد غير متصور من داخل الذات ، بناء على بديهية تقول أن لا شيء يمكن أن يعرف ما لم يكن متصورا ، وكذلك

لا يمكن أن نبرر بالتجربة ، هذه المراحل خطوة بعد أخرى .. وعلى هذا فان نظرية المثل ، لا يمكن اثباتها .

وكان « بيرى » على حق - طبعاً - في تصييعه للمشكلة ، ومجابهته لنظرية المثل . إلا أن ما لم يلاحظه - مع ذلك - هو أن المشكلة تتشعب بين عدة طرق ، وانتهت - الى المبدأ الذي كان تحليله فيه صديداً - أظهرت في آن واحد ، لماذا لا يستطيع « الواقعي » أن يحسن الدفاع عن نظريته . وانفس الاعتبارات التي تجعل من المستحيل على « المثالي » أن يثبت أن الأشياء لا توجد ، غير متصورة ، نجعل من المستحيل أيضاً على « الواقعي » أن يثبت أن الأشياء توجد على هذا النحو .

وكانت لقوة الحجة أثرها بالنسبة لافتراضات كل من الجانبين ، بما خلصت منه الى فشل العثور على حل ، الى أن وصل الجدل بين الواقعية ، والمثالية ، الى طريق مسدود .



ولنعد الآن الى « رويس » ، حين تصدى لموضوع الانا العليا .. والضمير ، والذي ظهر في الواقع ، قبل أن يظهر مقال « بيرى » سنة ١٩١٠ ، وسلك فيه - « رويس » - الطريق الممكن وذلك باستبعاد بعض الافتراضات (التي يسوقها كل فريق من الفريقين المتجادلين) على نحو ما تفعل بعض الفلسفات الحديثة .

وقد برز من بين ذلك كله فكرة هامة ، هي أن اطار التعريف ، يعتبر اطاراً سلبياً من أساسه ، وأنه يجب - سواء بالاسبطان ، أو بالقياس الاستنتاجي ، أو بمجرد الايمان المحض - أن ننقل هذه الانطباعات ، الى الأشياء الموجودة خارجه ، أو - اذا فضلنا - أن نصور هذه الأشياء ، لا من خلال هذه الانطباعات ، وانها من خلال تداعيها ، وفقاً لمناذجها .

وقد أعاد « روبنس » صياغة المشككة ، بطريقة تغير من الاطار الخارجى لها أساسا وبينما نراه وقد استبقى نفس المصطلحات ، وتحدث عن « المثل » من منطلق تطابقها مع 'الاشياء اذا به يستخدم فكرة المثل ، بمعنى جديد ، باعتبار أنها لا تصمد طويلا ، لمعيار الانطباع الحسى العادى ، من خارج « الذات » التى انطبعت به ، وإنما هى تصمد لما يقتضيه العمل ، أو الخطة أو المشروعات التى يتطلبها التعامل مع مشاكل هذه « الذات » نفسها ، واحتياجاتها الخاصة .

ومن هنا .. تصبح الإرادة ، والحاجة .. كلاهما . مفتاح المشكلة .. (٣) .

ذلك أن التزامات الانسان فى علاقته بعالمه الخارجى ، لا يقررها معيار الانطباع الحسى ، وإنما تتقرر من خلال ما يقتضيه اشباع احتياجاته الواقعية الخاصة ، والاجمالية ، والاستجابة لها .. وهذه هى الصورة التى تتشكل فيها مدافيات التجربة ، وهى أيضا التى تسيطر على ارادتنا ، فيما يقتضيه تشكيل عالمنا ، أو حيواننا .. ألا أننا (على عكس ما يريد بعض الرافضين) لا نجد الاشياء الخارجية باعتبارها مستقلة عن ارادتنا فقط .. ولا باعتبارها - مع ذلك - مستوفية لعناصر استقلالها عن كل مقتضيات وجودها المختلفة ، من حيث صفاتها ، وأسبابها ، ومادتها ، وتفردتها . وإذا نجدتها أيضا مستوفية لخواصها ، ولكن .. فقط الى المدى الذى نسجم نحن به ، من خلاله ، فى بناء هذه المقتضيات ، وتعريفها ، وتسلسلها ، على النحو الذى نصف به هذه الاشياء (٤) .

- - فإذا كنا - مثلا - نشكل من عدد من قطع الخشب ، تشكيبا معيننا ، تقتضيه حاجتنا له ، فإن ذلك ينبع من تصورنا لهذه الحاجة ، التى تجسدت فى شكل « الكرسي » الذى نحتاج اليه .. على نحو ما نحقق به الفائدة المطلوبة ، وهو ما يفسر لنا ، لماذا يخطر

الافراد في جماعة ، والجماعة في جماعات أكبر ، ليتكون منها عائلات ، ومجتمعات وأمم .

فهل كان ثمة حاجة لعمل ذلك - مهما يبدو فيه من خيال - لنضرب امثال « بالكرسي » بينما عندنا حلف الاطالطى ، ومجموعة « اندروميذا » ياكُن أن يبنوا - بالتصور - شيئاً ..

وهكذا فان احتياجات نشاطنا ، والطبيعة العملية التى تبصرنا بما يجب أن نخوضه في لعالم التجربة ، ثم النجاح والفشل في 'شباع هذه الاحتياجات ، على أى مستوى كان ، كل ذلك هو الذى يحدد مدى صحة تصوراتنا .

ومع ذلك ، فان النجاح أو الفشل .. أمران احتماليان ، من انماحية الاجتماعية ، فاذا كانت الحقيقة تأخذ مظهرها العلنى عادة ، فان العلم يعتبر وحده ، المرجع الاجتماعى المنفتح ، والذى يساعدنا في معرفة الطبيعة . ومن هذه النقطة التى كررها « رويس » ليبدأ منها ، رأيه التقليدى ، بأننا لن نستطيع فهم امكانية الحقيقة ، أكثر قليلا منا نعرفه عما هو الحقيقى في واقع الامر ، اذا فرضنا - مع ديكارت - أن حالة لتجربة خاصة .

ويبدو أن « رويس » كان مقتنعا - مع « بيرس » في نهاية - فلسفة « ديكارت » ، أو مع « ويتجنشتاين » في رأيه عن اللغات الخاصة - بأن المحاولات التى تبذل لفهم المعرفة عن عالمنا الخارجى ، و ماهية الحقيقة (أو بمفهوم « ويتجنشتاين » عن الظروف التى تحيط بحدوث اللغة) مآلها الفشل المحتوم ، بينما سيظل الفرض المتعلق بالتجربة الخاصة ، قائما .

ولعلنا نستطيع الآن أن نرى بوضوح ، عددا من العناصر البرجماتية في نظرية « رويس » . وما أعاد بها بناء الوضع الاساسى ، والمقول بأنه أعطى دفعة قوية « لانا العليا » . منطلقا من نفس القاعدة المنهجية « لدبوى » ، وذلك بأن يواجه الشخص ، أهدافه

العقلية ، واهتماماته بالمشكلة المطروحة . . . وقد ذهب « رويس »
مذهب « ديوى » في عدم جدوى ازدواجية ، وخاصة إسقاط التمييز
الجاد بين النظرية ، والتطبيق . . . وبين المعرفة . . . والفعل « بل »
زبن الاقرار . . . والانكار » فيقول :

« اذا كان لدى من اللماحية في التدبير عن المسار ، فان الفكرة
التي لا تتحول من ادراك ، الى عمل . . . أو التي لا توجه بسلوك معين .
. . . أو التي لا تنطوي على قبول . . . أو رفض . . . وإنما تظل سلبية .
. . . لا تعتبر فكرة على الإطلاق . . . وإنما هي لحظة فارغة من أى
مضمون . . . ولا تصدر ، خاصة عن انسان ودرك لذاته » (٥) .

وقد انضم بقوة الى هذا المفهوم ، شارحا وجهة نظره ، عن
الدور الاساسي للفكرة التي تتناول غرضيا معينة ، والواقع أن
تعريفه « للمثال » في كتابه « العالم . . . والفرد » (٦) . . . صيغ
بعبارة تفصح عن الغرض ، وان هذه الفكرة باعتبارها المحرور
الاساسي لاستخدام « المثال » بدلالته ، مثلما فعل « بيرسي » في قوله
ان « الفكرة » تستمد أهميتها على قدر ما تفصح به عن معناها
ذاته . . . وأخيرا فان بناء مترابطا ، لعالم فيزيقي ، محوره شخصية
الانسان ، لا يمكن أن تفشل بالصورة التي اقترحها « ديوى » ،
ووضع لها حسابها الذي بدقته ، فان أية بواعث عملية ستتنتظم
وتتشكل في فيض من التجارب .

ومع ذلك ، فانه اذا كان ذلك يكفي لتأييد التيار القوي للفلسفة
البراجماتية ، عند « رويس » ، لم يشرح يعد . . . كيف يساند هذا
التيار ، اتجاهه الفكرى الميتافيزيقي ، أو يبين ماذا حدث لفكرة
« ذاتي العلي » ثم ان طريقة « رويس » في وضع المقاييس النسبية
بين وجهات النظر التي طرحها ، وبين رسالته الاساسية ، هي
التي وصعها في الميتافيزيقا ، والتي تعتبر من أعظم انجازاته في
الفلسفة . . . ومع ذلك فان طريقه هنا ، ليس من السهل متابعة
السير فيه ، وفي هذه الحدود فقط ، أستطيع أن أترسم اتجاهاته .

نعود الآن إلى التوتر الذي تلعبه الحاجة ، والمصلحة ، في فهمنا للعالم . وسنرى أن « ريميتش » ، وهو على عدم كفاية ، رأى محدود لاى كان ، من جانب واحد ، لكى يصدر حكمه ، يؤمنا بما حكم به ، وليسنا مقتنعين بالنسبية « البروتاجورقة » التي بموجبها يمكن أن أقول « ان هذا الحكم صادق ، بالنسبة لى » . وذلك لاننا
 مستحتاج ، مع احتياجنا الاخرى ، الى وثيقة تؤيد ذلك الحكم ، حتى يكون له جلالته من وجهات النظر الاخرى غير وجهة نظرنا .

وهذه الحاجة تقتضى أن يكون لإيماننا بالآخرين ، أولوية ، فوق ايماننا بعالم فيزيقى خارجى (٧) ، وأن ندرك أن الشروط الاساسية اللازمة للفهم ، بصفة موضوعية ، ودائمة ، تفترض أن تخوض طائفة من التجارب التى تتحقق لنا خلالها ، معرفة الطبيعة (٨) وعلى ذلك فإن ما نستوثق به من معرفتنا لعالمنا الخارجى ، هو ذاته ما يجب أن تكون عليه معرفة الآخرين به .

وهذه باختصار ، خاصية اجتماعية راسخة . .
 وبالتحديد أكثر ، . . فإن حكمنا على واقعة طبيعية ، يعتبر حالة ذات شعبتين على نحو ما يتضح من المثال التالى :
 فالفرض . . أن يقول شخص أن (س) . . حالة . . ثم يضيف :
 أن (س) حالة واجبة التصديق ، أى أن نصدقها (٩) .
 وبعبارة أخرى ، هناك عنصر تقريرى ، فما نحكم به على الواقع فى عالمنا ، وهو ينطوى فى ذات الوقت ، على ما توحى به معرفتنا التجريبية .

وبينهما « الحقيقة » عند « جيمس » ، وقوامها الخير . . فانها عند « رويس » نوع من الالتزام :
 فالحكم الصادق هو ما يجب أن نصدق .

وهذا التحليل المزدوج لفروض من الواقع . . لها وجهها المقابل فى الفلسفة الاخلاقية ، ونظرية القيمة .

وهميار القيمة عند « ديوى » ، يتركز في أننا عندما نقول مثلاً :
 أن « زيدا » شخص مرغوب فيه ، فذلك لا يعنى فقط أننا نرغبه ،
 وإنما يعنى أيضاً ، أننا « يجب » أن نرغبه ، وهذا يوضح لنا
 الفارق عنده بين الواقع التقريرى ، وبين القيمة القانونية .

وفي المثال الذى قدمه لنا كـ .لـ . ستيفنسون - المعروف جيداً -
 في شرح معنى اللغة ، انه للحكم بأن « زيدا » طيب . . فمعناه انى
 أقول « اننى أثق بأن زيدا سيتصرف من منطلق هذه الصفة »
 (كإنسان طيب) .

والآن . . فبينما نلاحظ أن عبارة رويس : أن حالة ما « يجب أن
 نصدقها » ليست في جملتها بعيدة عن الشبه بعبارة ستيفنسون :
 أن زيدا « سيتصرف من منطلق هذه الصفة » . . الا أن ثمة اختلافاً
 هاماً بين العبارتين ، واللتين تكاد احدهما تكشف عن خبيثة
 « رويس » في تطلعه الى المطلق .

ذلك أن قولنا - فيها يراء ستيفنسون - أن شيئاً ما ، جيد . .
 لا تتأثر بأية حال ، بحقيقة أخرى تقول ، أن أحدا لا يصنعه بهذه
 الجودة . . بينما يرى « رويس » أن الحاجة الى تأييد أحكامنا على
 شيء ما ، من وجهات نظر الآخرين غير وجهة نظرنا ، فتتطلب أن
 يكون المرء مستعداً لان يعدل أو يرفض ما لا ينال منها ، تأييد
 هؤلاء الآخرين .

فالنظريات الموعلة في الموضوعية ، والجمود ، والتي أصابت
 أفكارنا أو تصوراتنا للطبيعة ، بالخاط أو اللبس ، تقتضي ، أن
 ننظر الى الطبيعة ، كعالم للتجارب المشتركة ، على أن القياس
 الاقرب هنا (ومن خلال عالم الفلسفة الاخلاقية ، ومرة أخرى بمفهوم
 الفيلسوف الأمريكى المعاصر) يرتكز على فكرة الخاصية الاجتماعية
 والموضوعية ، على النحو الذى نجده لدى : « و .كـ . فرانكين »
 والذى يرى أننا ، لنحكم على شيء ما ، بأنه صحيح من وجهة النظر

الاخلاقية ، فذلك يقضي أن يكون حكمنا سيكون بالمثل ، هو نفس حكم الآخرين ، بمعنى أنه يحظى بتأييدهم ، بنفس وجهة النظر المذكورة ، بحيث يكون المرء ، مستعدا لان يراجع حكمه ، اذا لم يحصل هذا الحكم على ما يؤيده .

نفرض اذن ، أن حكمى على بعض الوقائع الخاصة ، يوافقك ٠٠ وأن حكم كل منا نحن الاثنين ، يوافق حكم شخص آخر ، تتفق وجهة نظره مع وجهتى نظرنا ، وربما مع وجهات نظر أكثر ، وهكذا ٠٠ الى الحد الذى تتلاقى عنده أحكامنا ، بما تناله من تصديق جميع المختصين ، من المحللين أو المحققين ، فهل تعتبر أحكامنا ، التى نالت الموافقة على هذه الصورة ٠٠ هى الحقيقة ؟ بواقعها الموضوعى ، كما وضحتها « بيرس » ؟

الجواب في رأى « رويس » - هو ٠٠ لا

لان تجديد وجهات النظر ، لا يكفى وحده ٠٠

ثم اننا ليس لدينا ما يدلنا على عدد المحققين (أو القضاة كما يسميهم) وقد يتقدم لنا منهم ، ما يمتد به الامد الى منتهاه فقط ٠٠ ومع ذلك يظل السؤال قائما « هل كان رأيهم بوجوب الرأى المطروح ، هو ما « التزدوا » هم به ؟ وهل تعتبر وسائلهم في الحكم - عن ادراك - على هذا الموضوع أو ذاك ، هى السبيل الوحيد في التعبير عن وجهة نظرهم الاجتماعية ، وان ظل - التعبير - نسبيا ، ومؤقتا ، وعارضا ، وغير ثابت ؟ » (١٠) .

وسؤال آخر ، كان لا بد أن يسأله « رويس » ٠٠

ألم يخامرنا شعور بالتشكك ، يحمل على الظن بأن تكون طائفة « بيرس » من المحققين على خطأ ؟ ٠٠ وأليس هذا ، أمرا واردا ، أو محتملا على الأقل ؟

و ٠٠ ألم يكن كل ما فعلناه ، هو اننا ، نقلنا مشكلة ' حتمالاً

الخطأ .. من نطاق التجربة الفردية ، إلى مستوى التجربة الجماعية دون أن تغير فن خاصيتها ؟

وكان جواب « رويس » .. على تساؤلاته ، هو .. أن انضم إلى جانب أنصار المذهب البراجماتي ، بعد أن رأى في منطق هذا الخط من التفكير ، أنه سيؤدي إلى فرض الاعتراف بوجهة نظر جماعية ، منقادة إلى نظرية فردية ، شاملة ، مجرد أنها ، ثم تجد وجهة نظر أخرى تعترضها ، والا .. لكان قد اصطدم كل منهما ، بالشرط الذي يفرض الالتزام بوجوبيتها .

ففي ذلك هذه الحالة فقط ، حين نلتقي بوجهة نظر مخالفة ، أو على أي صورة ، يطرحها صاحبها ، طبقا لقواعد المنطق ، وفي ضوء ما تتلاقى به كل من وجهتي النظر المتقابلتين ، بين احتمالي الخطأ .. والصواب ، يبرز احتمال ظهور الحقيقة .

ذلك أن خطأ المعرفة التجريبية - كما قال « رويس » - أما أنه سيفرض علينا ، تقبل النتيجة ، التي استخلصناها منه ، وأما أنه سيدفع بنا في النهاية إلى الشك فيها .. وهكذا يتضح باختصار ، أن « رويس » لم يجد - على وجه التأكيد غير طريق « ألانا العليا ، والضمير » لأنه لو صح تقويتها لفلسفتنا على نحو ما تقدم ، فأن نجد طريقا غيره .. ولكنه رأى - مع ذلك - أن يدور بحركة التفاف ، حول المسألة التي خلقتها ، وذلك بمحاولته استجلاء ما استخفى من مشكلة المعرفة دون أن تعترضه مشكلة الضمير ، في ضوء انغايات ، والاحتياجات ، والمصالح ، وهي المشكلات التي تشغل حياة الانسان ، فكانت نقطة البداية عنده مثلها عند « ديوى » ، أن يضع تصورا ، بمنأى عن مشكلة الضمير .

غير أن ما وجدناه ، عند « رويس » ، لم يكن مشبعا تماما ، بفكر « ألانا العليا ، والضمير » بقدر ما كان متبعا بما تميل إلى تسديده بخاصية أصل الانسان ، وهي من الخصائص ، التي تفيد

من دلالتها التجربة الاجتماعية البشرية في تحديد الاطرار الخارجى
لمعارفنا عن العالم ، وكان هذا هو تساؤلنا الذى تكذيبنا ان نجد له
جوابا ، لدى هؤلاء الذين اقاموا تفسيرهم للمشكلة ، على مفاهيم
تنتهى بنا الى الخواص التى وضحتها « بيري » . . والجواب . . نعم
. . ولا . .

نعم . . بمعنى ان هذا التفسير ، يعتبر بمثابة شجب لنظرياتهم ،
دون ان يظهرهم على ما بها من خطأ .

ولا . . بمعنى ان هذا - اخيرا - هو الطريق الى الوضوح الكامل
لجميع النظريات الفلسفية ، المتنافسة . .

ر على قدر ما تتضمنه الافتراضات - ان صحت - من تكذيب
لنظريات المعارضين ، فانها - اى النظريات المعارضة - ليست
بالقدر الذى يبعث على الاهتمام ، ازاء قوة حجبا ، ولذلك اثرنا
الا نعيرها اى التفات ، خاصة وانها - اساسا - لا تخرج عن كونها ،
أهتلة تصويرية ، مأخوذة من النصوص الاساسية فى المنطق .

فهل ببنى ذلك ، ان نظرياتنا الفلسفية ، 'م تأت ، اء لم
تستطع ان تأتى بجديد من الراى المفيد ، بالفدر الذى يمكننا من
الحكم عليها ؟ . . اللهم الا ان يكون ذلك الحكم ، بالمفهوم التابع
من داخلنا ؟ كتعبير عن رضائنا عنه ، على نسط ما نحكم به على
الاعمال الفنية . . عندما تستحوذ على اعجابنا ، حتى ولو لم تكن
على درجة - كبيرة او صغيرة - من مطابقتها للحقيقة ، ولو بصورة
تقريبية ؟

ومن هنا ، يجب ان ننطلق ، من حيث انتهى تحليل «رويس» ،
وان ندرك أننا ننطلق فقط من اية نقطة مفيدة - وان شئت وجهة
نظر - لا تتناول المطباعات الفلسفة فى الماضى فحسب ، بل وتتناول
أيضا ، الفلسفة فى كل العصور ، بالقدر الذى تتبلور لنا من خلاله ،

نظرة شمولية واحدة ، لكل صور المعرفة ، وذلك طبعا في ضوء فهمنا للطبيعة الحقيقية للواقع ، الذي نريد - ويريدون - اكتشافه .
 .. فهل يمكن لاحد أن يتصدى للإجابة عن ذلك ؟

وعلى هذه الصورة ، يمكن أن يستقيم وضع الحقيقة الفلسفية .
 .. أو ينتهار .. برضاؤنا عن بعض ما تقدمه « رويس » في مثل هذه التحليلات .

الهوامش

- ١ - ر.ب. بيرى في « روح ويليام بيكس » (جامعة أنديانا - بلومنجتون ١٩٥٨) .
- ٢ - ر.ب. بيرى « خواص الانا العليا » جريدة الفلسفة ، وعلم النفس والمنهج العلمى الجزء السابع (١٩١٠) وأعيد طبعها . .
وتطوّر الفلسفة الأمريكية - طبعة ثانية .
- ٣ - أنظر جوزياه رويس « الابدى . . والعمنى » الخطاب الذى ألقاه بمناسبة رئاسته لرابطة الفلسفة الأمريكية سنة ١٩٠٣ ونشر بمجلة الفلسفة (١٩٠٤) وأعيد طبعه .
- ٤ - المرجع السابق .
- ٥ - المرجع السابق .
- ٦ - « العالم . . والفرد » محاضرات هيفورد - جامعة ابردين - السلسلة الاولى (نيويورك . ماكملان ١٩٠١) .
- ٧ - « العالم الفرد - السلسلة الثانية .
- ٨ - « روح الفلسفة الحديثة » (نيويورك ١٩٦٧) .
- ٩ - « العالم الخارجى . . والعملى .
- ١٠ - المرجع السابق .

نعم .. ولا ..

والوعي

بقلم

بريندا جوبين

رئيسة مؤسسة ، ديفيس بريس ، والمحرة المساعدة، لفهرس
الفلاسفة ، والحائزة على جائزة التفوق من جامعة يال ، وقامت
بالتدريس بها ، ثم عملت كمعيدة لكلية « مورس » - واهتماماتها
تنصب على البحث في الفلسفة البريطانية ، والامريكية في القرن
التاسع عشر .

ألقى « جوزياه رويس » بمناسبة توليه رئاسة الرابطة الأمريكية لعلم النفس ، في عام ١٩٠٢ ، خطابا ، حث فيه علماء النفس ، والمنطق ، على أن يوجهوا اهتمامهم إلى المسائل « الدقيقة والاساسية » التي تحيط ادراكنا لكلمتي «نعم» و «لا» (١)

وقد شرح « رويس » دور الوعي - أو الإدراك - في كل من « نعم » و « لا » بقوله : « انه اختيار ، أو اضطرار ، لاجابة معينة ، عن موضوع يتطلب « إعلان الإرادة » ، عن وعي منا بقبول ، أو برفض تصرفات معينة ، نتعامل من خلالها مع موضوعين ، أو أكثر من الموضوعات التي تنتمي لتصنيف واحد ، أو تصنيفات ، بتعين قبول أحدها أن يستبعد الآخر » (٢) مما يعتبر ذلك بمثابة اجترار كائن من حكم كلي ، أو من فكرة كلية .

وقد أكد « رويس » - رغم الأهمية العظمى لكلمتي « نعم » و « لا » - أنهما ما تزالان محل غموض ، من الناحية السيكلولوجية ، بينما لا يزال المجال مفتوحا بالنسبة لهما ، من ناحية المنطق ، وإن لم يكن راجعا إلى اهمال الموضوع بكليته . . ففي سنة ١٨٩٤ ، كتب « رويس » مقالا خاصا حدد فيه بعض الوجوه السيكلولوجية لكلمتي « نعم » و « لا » ، في إطار الوعي الإرادي ، بينما كان المجال بالنسبة لقواعد المنطق ، واسعا بطبيعة الحال ، نظرا لأن عددا من الاسئلة الحيوية ، ما يزال - في رأى « رويس » - بحاجة إلى اجابة مقننة ، ومن بينها سؤال عن كيف نستطيع أن نقبل قائمنا للنفي المزدوج ، ثم تصمم في اصرار أن الاثبات ، والنفي صيغتان مختلفتان من صيغ التفكير .

وقد سيطرت هذه المشكلة على فكره ، في كتاباته الأخيرة في المنطق ، وذلك أن رويس بدأ أبحاثه بثقة ساذجة - فيما يقول - بأن حقائق المنطق مطلقة ، وأنها تقررت بتلقائية ذاتية من خلال

ما يصوغه منها نشاطنا الفكري ، ثم ساق مثلاً لواحد من هذه الحقائق ، فيما يظهر من « الاختلاف القائم ، بين الإثبات ، والانتكار ، لاى فرض » وهذه حقيقة مطلقة ، فيما تعبر به عن اختلاف بين شكلين من أشكال التفكير الذى يحقق ذاته ، فى كل محاولة يراد بها طمسه « فاذا قال شخص : أنا لا أقبل ذلك لأنفسى .. فليس ثمة فارق بين « نعم » وقول « لا » .. يمكن أن يميز النفى من الإثبات ، حتى فى حالة إصراره على إنكار هذا التمييز » (١٧) وقد شاب هذا التبرير من جانب « رويس » ، شيء من اللبس ، فضلاً عما شابته من تأثره به ذاتياً .. فهو قد شابته اللبس ، لأن عدم التسليم بالفارق ، لا يعنى إنكاره .. كما عابه التأثر به ذاتياً لأن اختيار الصفة المطلقة للحقيقة ، حول الاختلاف القائم بين الإثبات والنفى ، يتوقف على قبول التمييز المذكور .

وقد كان « رويس » مقتنعاً بأن الاختلاف القائم ، بين إثبات « شيء » وبين إنكار « شيء » يعتبر حقيقة منطقية مطلقة ، مفادها : أن الإثبات .. والنفى .. كليهما – يقيان – صيغتان مختلفتان من صيغ التفكير .. ولكن سرعان ما اهتزت ثقة « رويس » حين كتب مقالاً عن « النفى » أوضح فيه بجلاء ، الطبيعة المنطقية ، لمعنى « اللاعلاقة » وانتهى منه الى أننا اذا أخذنا علاقة بين فرض ما ، وبين نقيضه .. أو بين نموذج لتصرف ما .. وبين نقيضه .. أو بين عبارتين .. شيء .. ولا شيء .. فإن « اللاعلاقة » فى جميع هذه الأحوال ، تكون متماثلة ، أو مترادفة .. وعلى سبيل المثال :

إذا كان الفرض (س) يقصد به « نفى » الفرض (ص)

فإن الفرض (ص) يعتبر إذن بمثابة « نفى » للفرض (س)

وإذا كان الفرض (ص) يناقض الفرض (س)

وكان هناك فرض آخر (هـ) يناقض الفرض (س) أيضاً

ادن : فإن الفرضين (ص) و (هـ) فرضان متعادلان ..

وينستطرد « رويس » قائلا أنه من هذا « الارتباط الواضح » بين خواص « العلاقة » .. « جاء المبدأ المعروف بأن نفي النفي الفرض ما .. هو اثبات لهذا الفرض ذاته » .. أو كما يقال عادة أن النفي المزدوج * .. يعادل الاثبات .

وينبى على ذلك أن شبهة « حقيقة منطقية لا تقبل الجدل » وهي أنه « لا توجد أية طائفة متميزة افروض (أو أحكام) مثبتة أصلا ، تتعارض أو تتميز عن فروض (أو أحكام) نافية أصلا ... ذلك أن كل اثبات ، يعتبر تلقائيا ، ومن وجهة النظر المنطقية ، « نفيا » من وجه آخر ، طالما أن الأحكام ، مثلها مثل الفروض ، لكل منها وجهان يتناقض أحدهما مع الآخر » (٥) .

هذا إلى أنه ، لا توجد - من حيث المنطق - ارادة واعية ، موجبة (أو ايجابية) وأخرى سالبة (أو سلبية) .. إذ « من العبث .. أن أقول : أننى من جهتي ، أفضل أن اتجنب النفي .. وأن أقتصر على الاثبات ، بقدر ما أستطيع .. ومن العبث أن أدعو ، أيا كان إلى الالتزام ، بأن تكون اجابته لى ، بالاثبات ، فقط .. لأنى حين أجيب بصيغة الاثبات ، فإن ذاك يعنى أننى انكر (أو أنفى) العكس مما أجبت عنه بالاثبات ، وكذلك من العبث ، أن يدعى أحد المتشككين ، بأنه ينحو دائما نحو النفي أو الانكار ، لأن النفي لا يعرض ، ما هو الا اثبات لنقيضه ، وعلى ذلك يكون الانكار (أو النفي) ، ما هو الا اثبات من وجه آخر » (٦) .

وعلى ذلك فإن صيغتي الاثبات والنفي ، تعتبران من وجهة النظر المنطقية ، غير مختلفتين ، من صيغ التفكير ، وأن الاجابة « بنهم » تعنى في وعينا في نفس الوقت ، اجابة بـ « لا » .

والواضح أن « رويس » أراد من ذلك ، أن يعرب عن موافقته على قانون النفي المزدوج ، إلا أنه يعترف بأنه - أى القانونون -

* المترجم : يقصد القاعدة المعروفة في النحو : نفي النفي ، اثبات (١٦ - فلسفة)

يتنافر مع المقتضيات الفلسفية ، كما يتعارض مع طرق التعليم التجريبي ، لأنه حين طرح هذه الفروض الجدلية ، في إطارها العملي ، أشار الى التناقض المعروف « بين صيغة النفي : التي تصدر في شكل وصايا ، كتلك التي اشتملت عليها الوصايا العشر ، بين الصيغ الإيجابية للأقوال المنسوبة في التراث الى السيد المسيح » كما أشار الى نصيحته المشهورة الى حواريينه ، أن يتحدثوا الى الأطفال بتسلوب الترغيب لما يجب أن يفعلوه ، ولا يصروا على التحدث اليهم ، بما « لا » يجب أن يفعلوه ، ما نم تكونوا « أنتم » ملتزمين بذلك (٧) . وهكذا يتضح أن التفرقة التي نصطنعها بين صيغتي الإثبات ، والذافي ، فيما نصدره من الأوامر * هي تفرقة ، تفتقر الى ما يبررها . . . طالما أننا ، حين نقول « افعل هذا . . . فان ذلك - بالمنطق - يتضمن أمراً ، بالأنا نرفض فعل ذلك . . . أو . . . بالأنا نعمل عكسه » (٨) .

ومع ذلك فان رأى « رويس » لم يخل من الخلط والغموض ، ويبدو أنه لجأ الى مقولة ان « العلاقة » ، على النحو الذي تبدو به في واقع حياتنا العملية ، ترتبط دائماً بعلاقات أخرى : « ثلاثية أو رباعية ، بل هي في الواقع . . . جماعية ، بدرجات متفاوتة من التعقيد » وبفضل ترابطها مع هذه العلاقات « التي ننظر لها - من وجهة نظر معينة ، أو من بعض النواحي - على أنها « العلاقة » التي تظهر من نواحي أخرى غير نمطية ، ثم ما تلبث غالباً أن تتحول الى علاقة ثنائية » (٩) .

فلو أردنا تطبيق المثل الذي ضربه « رويس » . . . فنقسم

* المترجم : بمعنى أن تقرير أمر معين بالإيجاب ، هو في ذات الوقت ، نفي لنقيضه ، أو عكسه ، والتقارير واحد في الحالتين : إجابة بالاثبات من وجه . . . وإجابة بالنفي لعكسه من الوجه الآخر ، أي أن صيغة الجواب هي اثبات لما نقول له « نعم » . . . واثبات « انفي » ، ما نقول له . . . « لا » .

المدينين - مثلا - الى طائفتين : بين المؤسرين ، والمعسرين ، بينما
 لا يفصل بين الطائفتين من حيث الشكل المنطقي سوى « النفي » *
 والذي ينشئ - من ثم - علاقة نمطية بينهما .

ويدلل « رويس » على أنه بمجرد أن ترتبط « اللاعلاقة » ،
 بعلاقات غير نمطية ، في اطار المساجلات الجدلية (مثلما يحدث في
 مجال الالتزامات المالية ، من ناحيتها القانونية والاجتماعية)
 فانها تتخذ هي ذاتها ، خصائص غير نمطية .

وفي حالتنا هذه ، اذا لاحظنا في المثال المطروح ، أن المدين
 المؤسر ، هو في الواقع مدين غير معسر ، وأن المدين المعسر : في
 الواقع ، مدين غير مؤسر . فثمة حقيقة أخرى تقول أيضا ، أن
 المدين المؤسر لديه من المقدرة ما يستطيع بها أن يسدد ديونه ، في
 حين أن المدين المعسر ، محروم منها ، حيث يفترض أنه يحتاج
 إليها ويتمدنها .

وهذه « اللاعلاقة » ترتبط بما يفرضه « التمايز الفعلى
 الواضح » ، والمحدد من حيث القيمة والكبرياء . والرغبة « بين المدين
 الذي يملك المقدرة على سداد الدين ، وبين المدين الذي يفقدها (١٠)
 . وبسبب هذا الارتباط سواء « لان المدين في حاجة الى أن يسدد
 دينه ، أو لان القانون يتعقبه اذا لم يسدده » يخلص « رويس » الى
 أن التقسيم الافتراضي بين مدينين مؤسرين وآخرين معسرين ،
 لا يعنى ، تقسيم للعالم بين طائفتين ، بقدر ما يعنى الانقسام
 بين اليسر كحالة ايجابية ، يقابلها حالة العسر ، الذى يتمثل فيه
 الحرمان » (١١) .

وقد قصد « رويس » بتحليله هذا في التمييز بين المدينين
 المؤسرين ، والمعسرين ، أن يعطى صورة ، للكيفية التى « تحدد

* المترجم : يعنى ، نفي الاعسار عن الطائفة الاولى ، ونفي
 اليسار عن الطائفة الثانية .

بها عموماً ، الضيق التي يمكن الاعتراف بها عن الإرادة والمعرفة في موقف الاثبات الايجابية البناءة » (١٢) .

توان كان من غير الواضح أن يكون في تصوره هذا ، قد تصدى للمشكلة المطروحة ، بالكامل ، لأن النقطة الأساسية ، التي ينبثق منها هذا الحل ، هي أنه ، بالرغم من أن « العلاقة » المنطقية ، والمنطقية ، أساس ضروري ، لكل فكرة ، لكل فعل ، ينتهي في التحليل النهائي ، إلى حالة « نفي » واحدة ، لا شيء . . . ولكن « رويس » يرد على ذلك بقوله « ان النفي المحض ، لا يمكن أن يكون له دور في تفكيرنا العملي . . . ولا في حياتنا » (١٣) .

ذلك اننا مشدودون ببعض القيم : والمضال ، والتي تحسّل « العلاقة » وفقاً لها ، من صورتها التمثيلية المنطقية ، إلى صورة غير نهائية ، تمثلاً باصطلاحين ، أو بفرضين ، أحدهما مثير ، وأكثر فائدة ، وأكبر قيمة عموماً ، من الآخر « (١٤) هما : « نعم » و « لا » بل كيف نتعرف على الخاصية الذاتية - أو الشخصية ، لكل منهما ، في وعينا ، وفي ضوء مواقفنا المتعارضة ، وطرائق تفكيرنا ، من خلال أوضاع غير نمطية ، لموضوعات فكرية ، أو ارادة في علاقتها بعضها ، ببعض الآخر ؟ . . . بل وكيف اذا نظرنا إلى « نعم » و « لا » ، نظرة موضوعية : ثم طابقنا بينهما ، وبين أقوالنا ، أو أفعالنا المتناقضة . . . كيف نستطيع أن نبين أن هذه الأقوال ، أو الأفعال ، تختلف - بيقين - في بنائها المنطقي ، بعضها عن البعض الآخر ؟

كتب « رويس » في هذا الصدد . . . بقول « اننا لأسباب قد تكون عديدة ، في أساسها ، وقد يكرن لها أهمية عظمى من البادية النظرية ، في كثير أو في قليل من العلوم الدقيقة ، وفي نطاق معظم شؤون الحياة وأحداثها ، وفي سلوك وفي المعرفة ، قد نواجه من خلال رأى « مثبت » أو فصل ، أو حالة عقلية ايجابية - على أحد موضوعين متعارضين ، كل منهما يندرج على « نفي » للآخر » (١٥)

وإذ قرأنا هذه السطور حرفياً ، لوجدناها - فلسفياً - بلا معنى ،
 لأنها تطابق بين حالة الوعي (كموقف اثبات) وبين موضوع الوعي
 (مثل طائفة المدينيين الموعبين) ومع ذلك ، فإن رأى « رويس » ،
 ثم يكن على ما لا يتوافق الذي جانبه التوفيق في توضيحه ، بقوله أننا ،
 نقبل أى موضوع ، باعتبارها حالة عقلية ، بل ، كتصرف عقلي *
 (وهذا ادعى إلى أن ينسب إلى نظريته الإرادية في المثل) .
 ذلك أن رأيه ادعى إلى القول بأن القيمة العملية ، أو الفائدة
 الناجمة عن الموضوع الذى نقصده ، يصلح كدلالة على حالتنا
 العقلية ، فضلاً عن أنه يساعد في تقرير الخاصية المنطقية بالاثبات
 ، النقي ، لتصرفنا العقلي . فإذا كان لى موضوع ، حددناه لهدف
 معين ، قيمة عملية أكبر ، من نقيضة : كان ذلك دلالة ، على توقفنا
 الإيجابي عنه ، وهو ما يساعدنا على إعلان ارادتنا بقبوله
 بصيغة الإثبات .

أما إذا كان الموضوع الذى حددنا الغرض منه ، أقل قيمة
 (أو فائدة) من ، نقيضة ، كان لذلك دلالة السلبية ، مما يحملنا
 على أن نعرب عن ارادتنا برفضه ، بصيغة النفي .
 ومع ذلك فهناك مشكلة أخطر ، تكمن في هذا السؤال : فما الذى
 نقصده « رويس » هنا . . بالموضوع . . ونقيضه ؟ هل هما -
 كما يقول في المثل الذى خبره عن المدينيين الموعبين والمعبسين -
 ما يتضعا ، كل منهما من نفي (أو نقض) . الآخر . . كما في
 قولنا . . شيء . . ولا شيء ؟

هنا . . تعترضنا في هذه المشكلة ، صعوبتان :
 الأولى : أننا إذا قبلنا تعريف « رويس » للنقائص
 (أو الموضوعات المتناقضة) على ذلك النحو ، فانت لن نستطيع

* المترجم : لاحظ الفارق بين حالة العقل ، وبين تصرف العقل .

أن نقدم معيارا مقنعا للاحكام الخاطئة ، التى تصدر بصيغة
الاثبات ، ولا الاوامر الاخلاقية التى تصدر بهذه الصيغة .

فلو قال شخص أن : $2 + 2 = 5$ فان ذلك يعنى أنه يفترض
أنه يتطوى على قيمة أقل من نقيضه * 5 لكننا بالتأكيد ، لا نريد
أن نخلص من ذلك الى القول بأن الشخص الذى صدر منه ذلك
الحكم ، يقف منه موقف النفى 5 أو أن حكمه بأن $2 + 2 = 5$ حكم
سلبي .

ولإن شخصاً أمر ، شخصاً آخر بأن يسرق 5 فذلك يعنى أن
التصرف المطلوب (السرقة) أقل قيمة من نقيضه (عدم السرقة)
وإننا قد نقع في خلط من الناحية الخلقية ، والمنطقية ، كما اذا
قلنا - مثلاً - ان هذا الامر سلبي ، وان قولنا : « لا تسرق » هو
الاجابى .

والثانية : أنه اذا كانت الموضوعات المتناقضة ، متناقضة
منطقيا ، فان « رويس » لا يستطيع أن يكمل المهمة التى حددها
لنفسه ، بأن يقدم الصمام الذى يفصل بين صيغة الاثبات ،
وصيغة النفى ، على نحو متكافئ من حيث الشكل 5 وهو ، انما
يستطيع ذلك فقط ، اذا استطاع أن يبلور قيمة الاختلاف بين
الموضوعات التى ينفى بعضها ، والبعض الآخر ، المتناقض معها 5
أو التى يتناقض بعضها البعض الآخر الذى ينفيها .

وفي ضوء هذا التفسير لوجهة نظر « رويس » فان التمييز بين
الاثبات ، والنفى ، يبدو وكأنه مفروض ، قسرا ، وذلك عندما نقرر
بصيغة الاثبات أن الفرض « $2 + 2 = 5$ » أكثر فعالية في اثره ، من
قولنا بصيغة النفى : ان عكس ذلك غير صحيح ، لان « قولنا أن
 $2 + 2$: لا تساوى : 5 » غير صحيح ، ليست قضية مطروحة 5

* المترجم : والنقيض هما هو الحكم الصحيح بأن : $2 + 2 = 5$ ،

فالفرض الاول أبسط ، ومباشر ، حتى ولو كان الفرضان ، غير مختلفين في أثرهما حسابيا .

هذا فضلا عن أنه ، اذا كانت قيمة الاختلاف بين هذه الفروض ، تبدو غامضة ، فان الاختلاف بين الاثبات ، والنفي ، غامض أيضا . . . وهكذا يتبين أن المديار القيمي ، لكل من الوعي بكلمتي « نعم » و « لا » يصبح كالسفيننة الجانحة .

عنى أن ثمة سببا واحدا ، يرجع اليه فشل نظرية « رويس » في ضوء هذا التفسير ، وذلك انه دعا الى تطبيقها بصورة شمولية ، ولو أنه استبعد امكان ذلك صراحة ، فقد كتب انه « لا يمكن أن يوجد نفي محض عدوما » ومن ثم لا يمكن أن توجد « نعم » و « لا » بصورة مطلقة محضة . . لان 'النفي' . . يعبر عن معنى محدد فقط ، عندما يمكن أن نحدد الشيء الذى ننفيه في أية حالة معينة » (١٦) .

ذاك ان « العلاقة » قد تكون لها خواص مختلفة ، تعتمد على ما اذا كان لها موضوع يمكن أن يأخذ طريقا الى العمل ، أو كان مجرد فرض ، أو نوع ، أو طائفة ، لاشياء كائنة فضلا ، أو على حد ما وصفها به « رويس » كنماذج على درجة أو بحالة جيدة من الكهين .

فمثلا عندما يرى علم اللاهوت في اثبات وجود الله ، نفيا للعالم الفانى ، فان هذا « النفي » يختلف ؛ بريندا على الاقل / في بعض الحالات انهماكة ، كما يختلف مذابحيا ، وديتافيزيقيا ، عن النفي المادى للكتب المقدسة ، التى يعتبر موضوعها جزءا أو نوعا من الكينية » (١٧) .

وعلى هذا النحو ، تبدو نقضه انداس لمنطق رويس ، واضحة في أن الاثبات ، والنفي ، لهما موقفين محددين ، يلتزمهما العقل في وصف أى نوع لاي موضوع ، وانما هما شكلان من أشكال التفكير غير المطلق . . وعلى العكس من ذلك يمكننا أن نحدد الخاصية

المنطقية للإثبات ، أو النفي ، فقط ٠٠ إذا عرفنا الخاصية المنهجية
للموضوع المقتضي اثباته ، أو نفيه .

وقد ذكر « رويس » في مقاله ، أمثلة ، عن النفي ، توضح أن
أهدافه ، كانت محددة ، لا من ناحية اهتمامه ، با صطلحات
الإثبات ، أو النفي عموما فحسب ، وإنما كان اهتمامه كذلك ،
منصبا بصورة أكبر ، على نوع واحد من الاصطلاحات التي تعبر
بصفة خاصة ، عن الأوامر الأخلاقية ، والتربوية ، والدينية .

ومضيا عن ذلك ، فإن فكرة 'الفعالية' ، يجب أن تدرس ، في
طار الجذور الأولى ، لفلسفة « رويس » حول الشرعية ، ونظريته
في التفسير ، على الرغم من أن « رويس » ، أشار بهذه المناسبة ،
إلى الشرعية باختصار فقط ، ولم ترد منه أية إشارة صريحة بصدده
«تفسير» ، فإن معالجته لفكرة « العلاقة » تنبئ عن محاولاته
الأساسية التي قامت عليها فلسفته الأخيرة .

وإذا كان تحليله ، يتسم بالاستقصاء ، فهو يحرص على دعم
حججه بالأمثلة المؤيدة ، بمعنى أن بصيغة الإثبات ، أو بصيغة النفي ،
تتحدد عنده ، في معظم الحالات ، على مقتضى الموقف الذي يتخذه
«شخص الذي يوجه إليه الأمر» ، وكان « رويس » واثقا في هذا
الصدد ، بأن « النصيحة » المشجعة « التي نقدمها لطفالنا »
ستتوقف فيهم الحوافز المجزية « بينما ، تشعل الأوامر الفاهية
لديهم » «النزوع على الفور» نحو التمرد على نصيحتنا لهم» (١٨) .

فالأوامر التي توجه بصيغة الإثبات (ويكنى بها « رويس »
- بغير حق - الحوافز المجزية أو النصيحة المشجعة) تستوحى التزام
الشرعية ٠٠ أما النواهي ، فيقصد بها النهي عما ليس شرعيا ، مع
أن « رويس » يظن أن ثمة استثناءات لهذه القاعدة ، بمعنى أن
الأثر الذي نترقبه من اجابة الأمر ، لا يتوقف على الصيغة التي
يصدر بها ، سواء بصيغة الإثبات ، أو بصيغة النفي فقد يصدر

« لاهر ايجابيا » ، لكن المخاطب به ، لا يسنشعر أى تجاوب مع الأمر ،
فيمضي بدين أى أثر على الإطلاق .

وقد قارن « رويس » بين اليهود في تيه سيناء ، وبين أتباع
المسيح ، في حين أن « الوصايا العشر » صدرت - على حد قوله -
نتدعو نوى النيات الشريرة - قلوبا ، أو كثروا - والعصاة ، وقطاع
الطرق ، والذين تتوعدهم التوراة ، بالوعود حتى يخضعوا ٠٠ وعن
ناحية أخرى ، فإن الأقوال والمواظظ المقدسة ، تصدر المخاطبين بها ،
بصيغة الجماعة ، في ضوء ما ينشأ من العلاقات المتشعبة بين
الأب ٠٠ وأبنائه ٠٠ أو بين الراعى ٠٠ والقطيع الضائع ٠٠ وتولد
الثقة ، والاتجاه الى الاستدراج الى واعظ واحد ، يتجه ليه أبرهان
الجميع به وحده ، وهو وحده الذى يملك القدرة على الجزاء (١٩) ٠٠
أى أن استجابة المخاطبين بهذه الأوامر ، الى شرعيتها ، هى إذن ،
عامل هام في فعالية الأثر المترتب ، على صدور الأمر ، بما في ذلك -
ضمننا - صياغته المنطقية التى صدر بها .

* * *

هذا وقد اعترف « رويس » بأن أحدا لن يستطيع - وفقا لمناهج
المنطق التقليدية - أن يصف معنى الوعى لدينا بكلمتى « نعم »
و « لا » بالوصف المناسب ، وأنه لذلك ، وضع اعتبارات منهجية ،
وقيمية ، واجتماعية ، قد تساعد على الاحاطة بالمشكلة ، كما
انثأ منطقها في التفسير ، الذى بلغ به درجة عالية من الدقة ، في
الاعمال التحليلية .

ورغم هذه المجابهة الفلسفية المحكمة ، لم يقدم « رويس » ،
معيارا محددا للوعى بكلمتى « نعم » و « لا » فضلا عن أنه كان
يعترف أن تحليله ، يمكن على أحسن الفروض ، أن يبرر الدعوة
المثولضية ، والتي تدعو في الجانب الأكبر منها (على صعيد
الفلسفة الاخلاقية والدينية ، والتربوية) الى امكانية التعويض بين

الأوامر التي تصدر بصيغة الإثبات ، وتلك التي تصدر بصيغة
النفي ، وذلك على ضوء دراسة المواقف التي تستوحيها *
وحتى لو كانت الدعوة المتواضعة ، غير صحيحة ، فستظل
كفرض سيكولوجي ، محل تساؤل ، وبالرغم من ذلك ، فهي ليست
بغير أهلية ، ويكفي أنها تشير إلى « العلاقة » حين تظهر في
تجربتنا ، وتستخدم دائما لأغراض خاصة ، وتسفر عن نتائج
« تبرز الاختلاف » .

فاذا كانت خاصة (العلاقة) من حيث غايتها وأثرها ،
مجهولة ، فسيظل دور الإدراك (أو الوعي) في كل من كلمتي
« نعم » و « لا » ، إحدى حالات الغموض الفلسفية .

* انترجم : أي يستوى أن يكون الأمر ، بإيجاب شيء ، أو
ينهى عن شيء .
* المترجم : يقصد الأوامر التي تتضمن أمرا بفعل (إثبات) :
أو نهيا عن فعل (نفي) .

الهوامش

- ١ - جوزياه رويس « أبحاث في المنطق الحديث » ومضمونه:
السيكولوجي « أعيد طبعه ضمن «مقالات رويس في المنطق»
(دانييل سرويسون - ١٩٥١) .
- ٢ - المرجع السابق .
- ٣ - رويس « مشكلة الحقيقة في ضوء مناقشة حديثة » أعيد.
طبعه ضمن مقالات رويس في المنطق .
- ٤ - رويس - « النفي » أعيد طبعه ضمن مقالات رويس في.
المنطق .
- ٥ - المرجع السابق .
- ٦ - المرجع السابق .
- ٧ - المرجع السابق .
- ٨ - المرجع السابق .
- ٩ - المرجع السابق .
- ١٠ - المرجع السابق .
- ١١ - المرجع السابق .
- ١٢ - المرجع السابق .
- ١٣ - المرجع السابق .
- ١٤ - المرجع السابق .
- ١٥ - المرجع السابق .
- ١٦ - المرجع السابق .
- ١٧ - المرجع السابق .
- ١٨ - المرجع السابق .
- ١٩ - المرجع السابق .

دراسة واقعية

حول فلسفة الشك

في عالم سانتايانا

بقلم

موريس جرونمان

استاذ الفلسفة بجامعة فيرفيلد ، كونيكتيكان ٠٠ رائد ومعلم
الفلسفة ، والدأوم الانسانية ، حصل على أجازة من جامعة
كولومبيا ٠٠ كتب عن سانتايانا ، في فلسفة الجمال ، والفلسفة
الأمريكية ، والمنهج الفلسفي ٠٠ وتتركز اهتماماته في الموسيقى ،
ولعبة الشيس ، والتنس .

تلاشت تدريجيا ، البحوث الفلسفية ، التي تتناول « الواقع الواقعي » (أو الواقع للواقع) وعلى سبيل المثال فهو ستوس باشر كتب في نظريته عن « التكافؤ المنهجي لأصل الأشياء » والتي تنطوي على محاولة له في هذا الشأن ، يقول : « من سوء الفهم أن نتساءل عما إذا كان ما يطرح (في الفلسفة) يتناول « المثل » - « أم يتناول » نظام الوجود » (١) .

على أنه يبدو لي أن فلسفة سانتاينا في أصل الأشياء ، تمثل المحاربة الفلسفية الكبرى ، كبداية صحيحة ، في طريق الواقع ، وهو ما سنحاول توضيحه ، في دراستنا التالية بعد . مع ما يستبين خلالها ، من تعارض أو غموض ، يكتنف مثل هذه المحاولة . ولكنها - نزولا على ما يقتضيه الإيجاز ، والتركيز - سنقتصر في دراستنا على مجالين . هما . عالم المادة . وعالم الجوهر .

وعالم المادة ، عند سانتاينا ، هو عالم الوجود ، أو . الموجودات .

أما عالم الجوهر ، فهو عالم المطلق (وقد نحتاج هنا الى كلمة بديلة) * . والمطلق لا يوجد . وإنما هو واقع .

ولكى نواجه فكرتين ، كفكرة الوجود ، وفكرة الواقع - اذا أردنا أن نفهم الطريق الصحيح الى سانتاينا - لا بد لنا ، أن نحذر الاجابات التقابدية ، حول هذه الكلمات ، وأن نستخرج ما في جعبتنا الحالية ، والتي يزننها بها سانتاينا ، ويرى - التزاما بسلوكه ، في هذين الطريقين المبدأيين (مبدأين بالتساوي) للكينونة * ،

* المترجم : ربه مفهوم نظرية المثل ، عند أفلاطون ، فان المادة ، اذا كانت تتمثل في شيء موجود فان الجوهر . فكرة وجود ذلك الشيء . أو هو فكرة الشيء ذاته .

* المترجم : هذان الطريقان هما : فكرة الوجود . وفكرة الواقع .

ولكن يستطيع التمييز بينهما - أن يفادى - بعد دراسة -
التداعيات الزائدة ، وغيرها من الاعتبارات المعنوية أو الخلقية ،
التي قد تصفى على أحدهما ، دون الآخر .

وتعتبر هذه الحيدة - بداية ونهاية - بالنسبة للدرجات
الفلسفية ، من أعظم العناصر اقرا ، في حالة الاختيار بينها ..
ولذلك حاول سانتاينا ، أن يتجنب ما اعتقد أنه من أخطاء الفلسفة
التقليدية ، مثل اللجوء الى طرائق التمييز ، والتصنيفات ، على
أساس ، التفضيلات الأخلاقية المختلفة ، بينما رأى أن يلجأ الى
طرائقه الخاصة في التمييز ، وذلك باستخلاص ، عوامله الخاصة ،
دون أن يحفل بواقعية الأشياء المطلقة ، ولا بالخير المطلق ، لأن أي
من هذه العوامل ، لا يمكن توصيف خصائصها هكذا .. وذلك باعتبار
أن سانتاينا خطط لفلسفته في أصل الأشياء ، على أساس اطراح
أسباب الخلط ، الذي وقعت فيه فلسفتنا في الماضي ، وخاصة في
اتجاهاتها نحو تشبيه قوة الواقع ، بقوة القيم ، ووضعهما معا ،
على مستوى واحد ، في القمة ..

وكان « سانتاينا » يأهل أن يصدر كتابا عن أخطاء الفلسفة ،
بما في ذلك أخطاء الفلسفة الأفلاطونية القديمة ، والتي رأى فيها ،
سفسطة يراد بها « تطويع الطبيعة لآخلاق » وربط زائف بين
التفوق ، والوجود ، وبناء خاطئا للعلاقة بين الواقع ، والقيمة .. ثم
نعى على أفلاطون أنه استبعد الموجودات الحسية والدنيوية ، بينما
أثر عليها ، المثل بمفهومها الفكري لهذه الموجودات .

وعلى هذا القياس (والذي نضحه في اطواره المبدئي) خص
الكائنات العليا ، والوجود ، بهذا المضمون الفكري : بينما حرص
« سانتاينا » ، حرصا شديدا ، على تجنب مثل هذه التفضيلات
الافتراضية ، على نحو ما سنرى بعد .. الى درجة أنه صرف النظر
عن محاولات التي بذلها في تصنيفاته الخاصة .

هذا .. وقد اتجه البحث الفلسفى ، فى التراث الغربى ، الى استبعاد ، الفلسفة الافلاطونية ، والاتجاه نحو المطابقة بين « الكينونة » فى اطارها الكلى ، أو فى اطار أقرب الى الواقع ، وبين المعانى الكلية (أو الشهولية) للقوة .. والخير .. ذلك أن حجته فيه يقال عن فلسفة أصل الأشياء ، تستند الى بدئية تقول : ان توجد الأشياء الاخرى متساوية ، خير من ألا توجد .. هذا فى الوقت الذى كانت الانظمة الفلسفية (وبغض النظر عن الحساس الدينى المعروف) مثل فلسفة «سبينوزا» و « هيغل » ، تدعو الى فرض المساواة بين الكائنات العليا ، أو بين الوجود وبين القيم العليا .

وهكذا يبدأ « سانتاينا » من منطلق هذه الآراء التقليدية ، والعقلانية ، والدينية عن الكون .. وعنده أن مثل هذه الفلسفات الحالية ، تجرد الانسان من انسانيته (بينما تضيف - بغير قصد - الصفة الانسانية على الكون) وذلك بالارتفاع بقدرة الانسان انغامرة على الابداع ، وتقويم المثل ، بالرؤية التى تبلغ بها الى النجاح المندشود على الصعيد الكونى .

على أن مثل هذه الفلسفات ، من شأنها أن تتحول بحصان العربى المطلوب ، الى حصان يطير بأجنحة الخيال .. بينهما أن العالم قد يحتل مكاناً أفضل ، لو أن الواقع .. والقيمة ، لم يفتقدا مكانيهما من العداوة فى أفكارنا ، ولو أننا ترسمنا فى آمالنا ، ومثلنا ، عالمًا موائماً لواقعنا .. أما التفكير بأن الكون هو مانريده هكذا .. على نحو ما .. بينما هو ليس كذلك ، فانه يتسرك أثرًا أسوأ مما يكون لو أننا تفهمنا ببساطة ، التناقضات ، والاختلافات العامة .. بين العالم كما هو .. والعالم كما يجب أن يكون ..

ومع التسليم بأن العالمين .. القائم .. والممكن (أو المأمول) ليس متميزا ، أو مقبولا ، نهائيا (وليس من الغموض الى القول
(١٢ - فلسفة)

على نحو ما ، بأننا لا نستطيع تفهمه (فباستطاعتنا أن نلتفت إلى هذا التصديق المأسوي ، للقاعدة الأولية في التفاوت بين الأشياء ، وأن نعمل على علاجه بكل ما لدينا من قوة . . . وهو الأمر الذي يدعو إلى الاهتمام بتعديل ما يحتاج إلى تعديل ، باقتراح عالم يتجاوب مع ما نبذله من الجهود الأخلاقية . . .

وثمة ما يمكن التذليل عليه بقوة من أن عالم « سانتاينا » قد يشبع فعلاً ، رغباتنا الأخلاقية ، مما يجعل من بذل الجهود من أجل الأخلاق ، أمراً ذا معنى ، على صعوبته ، ويدعو إلى التزام الجادة في طريق الصواب دائماً . . .

وهذه المغالطة ، تتولد مغالطة أخرى ، ترفض بشدة ، قاعدة التفاوت على أساس الواقع ، والتفوق ، والتي لا مناص من قبولها (أي القاعدة) كما هي (على ما سنرى فيما بعد) ومع ذلك فيلزمنا أن نقرب أكثر من فلسفة « سانتاينا » في أصل الأشياء ، لنتبين كيف تتشابك الاهتمامات الأخلاقية ، بالتفضيلات التي يزر بها الوجود . . . وذلك أنه يوجد - كما ذكرنا - نوعان من الواقع ، طبقاً لنظرية « سانتاينا » هما ، الوجود ، والكينونة ، إلا أن كلا منهما ليس أقل ، ولا أعظم من الآخر ، كما أنه لا يتأثر بصفة « القيمة » ، دون الآخر .

ومن هنا يبدأ « سانتاينا » ما انتهى إليه الفلاسفة الأفلاطونيين ، وفلاسفة اللاهوت من طرف . . . ومما انتهى إليه الفلاسفة الماديين ، من الطرف الآخر ، ليخلص من ذلك إلى القول ، بأن ثمة قيمة لكل من الوجود (عالم المادة) والكينونة (عالم الجوهر) فضلاً عن القيمة السلبية أو انعدامها ، في كل منهما ، أيضاً . فالقيم التي يتصف بها الوجود ، ترتبط بغيبيته ، وعفويته ، وظواهره الخارجية ، وخصوبته ، وقوته الهائلة في التكاثر . . . ولكن الوجود أيضاً بتكاثر بصورة فوضوية ، ويزخر بأسباب المنازعات

المأسوية ، التي لا حدود لها ، ولا منطقي ، ولا عقل .. مخيف (لاحظ
أننا نستطيع أن نستخدم بـأس هذه الاوصاف اوجوه الخير .. أو
الشر في الوجود) .

هذا .. وقد استطاع « سانتايانا » أن يحتفظ بحيديته الاخلاقية ،
أزاء هذا الموضوع بقدر ما أمكن له ذلك ، كما أنه في تحقيقه لعالم
المادة ، لم يصدر عن شعور بالخوف ، أو بالاعجاب ، أو لمجرد
التعبير عن ايمان غير مشروط أو عدم ايمان به .

وكذلك عالم الجوهر ، ليس مجرد اطار محدد لافضل ما نأمله
لبشرية أو للكون ، وإنما يعبرش الناس ، متعلقين بالآمال ، والمثل ،
والقيم ، والحياة المتوازنة منطقيا .. وإن كان ذلك لا ينسبنا أن
الجوهر ، كما يكون لاشياء نحبها ، أر نعجب بها ، بما تستلهمه
مشاعرنا نحوها ، يكون أيضا ، لاشياء سيئة ، أو لا مذاق لها .
وكما ينطبق وصف القيمة - أو انعدامها - على المادة ، ينطبق
أيضا ، على الجوهر .

ذاك أن لكل شيء في الوجود .. جوهر .. فكما أن لاوبرا « دون
جيوفانى » جوهرها فان لشعر الرأس جوهرها : وللقذارة ، وللقسوة
الخ .. جوهرها .. ولم يشعر « سانتايانا » بالخرج الذى شعر به
انسقراطيون ، بالنسبة لاشكال غير المرغوب فيها .. لأن الجواهر
.. لا نهائية .. وديموقراطية متساوية ، .. أما المفاضلة بين
جوهر الاوبرا ، أو شعر الرأس ، أو القذارة ، الخ الخ .. فمسألة
تخص الانسان ، ومشاعره ، في تفضيل هذا .. أو ذلك .

فالحواهر ، ليست هى التى تصنع الاشياء ، وإنما هى ..
كما هى .. على النحو الذى يمكن أن نعرفها به ، أو - تشبانا -
نفكر فيها .. بل انها في الواقع ، ان صح تسديته واقعا ، غير
محدودة بزمن ، أو بقوة ، فضلا عن أنها تتميز بالحيدة من حيث
مفاتها الاخلاقية .. هذا ولم يكن واع « سانتايانا » في هذا المصدد ،

بالتركيز على الجوهر ناشئا - بالتأكيد - عن اجتزاء بالبعض من الكل .. لان الجوهر - مثله المادة - لا يتميز بأية افضلية ، ناشئة عن تقديس له ، أو تهيب منه ، .. فقد كان « سانتاينا » يقوله أحيانا ، انه من الجنون أن نعبد الجوهر .

عالم الجوهر ، اذن لا يعدو أن يكون عنصرا افتراضيا ، يصلح كمقيار ، للتفضيل ، أو التبديل ، وانه بلغ من الدقة ، بحيث لا يمكن أن نعتبره كوسيلة هيأتها لنا الطبيعة ، لنختار على أساسها ، وفقا لرغباتنا ، رغم تحديد نطاق كل من عالمي المادة والجوهر ، بما يتحدد به اختيارنا في هذا المجال الرفيع في فلسفة أصل الاشياء .. فهل يمكن في نفس الوقت ، أن يتخلص الانسان من عناده ، ومعارضته في هذا الصدد ؟

ان تسمية عالم الجوهر ، كنهج للفكر ، أو كواقع مطروب ، أو كاختيار أخلاقي ، هو ذات الاختيار الاخلاقي الذي يشف تماما عن طبيعته الحكمية ، مع أن الاختيار ، قصد به ، أن يتم هكذا .. ليحررنا من أية تصور حول اختيارنا .. كما أن ممارسته تتم ، على هذا النحو لتمنع افتراض ، أو خلق « طبيعة موسومة بالسمة الاخلاقية » .

وقد عالج « سانتاينا » ذلك ، بأن خص الكينونة ، بالجوهر .. ونم يخص الوجود به ، وجعل الجواهر متساوية ، ولا نهائية ، ودون أن يضع - لا صراحة ولا ضمنا - أي تفاضل أخلاقي ، بين الكينونة ، وبين الوجود .. وهكذا ، كان « سانتاينا » ، محايدا جدا بينهما ، وربما يرجع ذلك الى التفرد الذي تميز به كفيلسوف ، على نحو ما وضع فعلا ، حين حدد اطار كل منهما ، ووضع تعريفا له ، وخطط لهما بعناية ، بما يفصح عن هذه الحيدة .

وهكذا يتبين أن وظيفة عالم الجوهر ، أن يظهر هذه الحيدة الكاملة في مواجهة الفكرة الخاطئة ، عن تحيز الانسان في التمييز

بينهما ، وأن كان سانتاينا ، يميزه فعلا ، وهو بفعله هذا ، يكشف عن احيازه ، ان لم يكن بالقول الصريح ، فبتقديره له ، واضرارته على ذلك التمييز .

ثم انه من الخير - وهو خير فعلا - أن نعنى بالفصل بينهما نهائيا ، على ألا تفوتنا ، ملاحظة الاصل في عدم اختلافهما ، والذي يجب أن يتولد منه وعلى أساسه ، التفصيل والتبديل ، لأننا ناعترفنا بهما ، ستكون لدينا مقدرة عظيمة على الاختيار، تجزئنا مغبة ايلاء نحو اعطاء أهمية زائفة ، أو خادعة لرغباتنا ، أو مخاوفنا ، ومن ثم نطرح عن أنفسنا توهجاتنا الخيالية عنها .

وهكذا كان « سانتاينا » ، يستهدف ، تأصيل رؤيته ، في ضرورة أن يكون اختيار الانسان ، اختيارا محددا مرتبطا بالزمان والمكان ، وأن ينتزع نفسه - في نفس الوقت - من أسار التحيز ، وأن كان ذلك يقتضي أيضا - وكأثر عكسي ذاتي - أن نطبقه حتى على دوافعنا التي تجنح بنا الى التمييز بين عالم الجوهر ، وبين عالم المادة ، وأن ينطبق أيضا على أي اتجاه نحو تعليق أية أهمية كونية كبرى لمثل هذا التمييز .

وقد نامر « سانتاينا » - كما سنرى بعد - بخلق عدم لاصل الاشياء . كمنهج شذوى في الميتافيزيقا ، سواء ليحتفظ به ، أيضا ، بوضع القائم ، خصيصا ، أو كأفضل ما وصل اليه . ولا نعدو الحقيقة ، اذا قلنا ، ان فلسفة اصل الاشياء عند « سانتاينا » تنهض بذاتها ، كأساس لرؤية مهتدة ، سواء لما يجب أن تكون عليه ملكة الاختيار ، أو للاختيارات الحكمية .

ولو أنعمنا النظر ، في الاثر العكسي ، وما ينفوى عليه من الغموض ، على النحو الذى أشرنا اليه ، لاستبان لنا ، أن عالم المادة ، ليس له الا مفهوم واحد ، فيما تعنيه مناهج الاشياء المادية ، أو الموجودات المحسوسة ، من خلال علاقاتها الظاهرة ،

بعضها بالبعض ، وان عالم الجوهر ، ليس له الا مفهوم واحد ،
فيما تنفيه ، مجموعة المناهج للأفكار والمثل غير المنظورة ، وغيرها
من الأدوار التي تستبين لنا بالالهام ، أو بالادراك .

ودع ذلك .. (وان كان من الملاحظ أن « سانتاينا » نفسه ،
لم يوضح ، أو يجلّ ، الغموض الذي لابس مثل هذه البيانات ،
بينا نراه نصراً - في الواقع - على الربط بين الأشياء ، مثل ربطه
بين الطبيعة ، وفكرة الطبيعة ، أو بين الجمال ، والشعور بالجمال)
فتوسّعنا أن نقول أيضاً ، أن عالم المادة ، هو في فلسفة « سانتاينا »
تصنيف قائم بذاته ، وأن أي جوهر ، هو عنصر في مثل هذا
التصنيف ، وكذلك عالم الجوهر ، هو تصنيف آخر ، قائم بذاته ،
ومن ثم فإن أي جوهر ، يعتبر مع غيره من الجواهر ، عنصراً لذات
نفسه .

وقد استفاد « سانتاينا » من هذا التصنيف ، لكل من عالمي
المادة ، والجوهر ، باعتبار ، أن الجوهر ، هو جوهر لذاته ، أو
بنيانه المنطقي .. ومهد الطريقة المناسبة « لبأورة أفكاره » ،
على النحو الذي استوعبه منها ، لكي يميز بالطرق التي توائم ،
بين الأشياء التي يختارها لهذا التمييز .

على أن كلا من عالمي المادة والجوهر - كمنهاج فكرية
لجوهريات أكثر أو أقل تعريفاً - يعتبر بذاته جوهرًا .. ومن ثم ،
فهى منظورة ، أو غير موجودة ، وعلى حد تعبير « سانتاينا » ، أن
مناظرة الجوهر ، بالوجود ، لا تعنى التقسيم بين الموجودات ،
وهكذا .. يصعب وضع منهج لاصول الأشياء ، بهذا المعنى ، وقد
كان الموقف الذي اتخذه « سانتاينا » رداً على النقاد في هذا الصدد
والذين لم يجدوا في منهاجه ، ما يستأهل الاقتناع بها ، وفضلاً
عن ذلك ، فإن منهجه ، لا يستأهل الاقتناع بها ، وفضلاً

* المترجم : أي أنه ، بينما يكون الجوهر ، عنصراً للمادة في
عالم الماديات ، فإنه يعتبر عنصراً لذات نفسه ، في عالم الجوهريات .

نفاهجهم فلم عليها ، هو أنه ، أطرح ثقته ، وتصميمه الذين كانا
مدخلا لأعماله بها فيها عالم المادة .

فهل كان « سانتاينا » جادا في تخلصه من عوائده التي كرس
لها جهود سنوات عديدة أسس خلالها منهجه الشخصي والاختياري
في التفكير ؟

والجواب : أن « سانتاينا » .. كان جادا في طريقين :

— أنه كان جادا ، أولا ، في التعريف بدور التخيل الاختياري
في فلسفة الأشياء .

— وكان جادا — ثانيا — في استخدام مناهجه في النطاق الذي
قصد تحديده ، بحيث يتسع لهؤلاء الذين شاركوه في رؤيته ، بصدد
ثباتها ، وشموليتها ، من حيث هي .. وكانت هذه الجدية من
الناحيتين المذكورتين ، وذلك الغرض المدغم ، بمثابة صدى
لأحاساس ، أشبه بالحزن الباسم في فلسفة سانتاينا كلها .

ولعل هذا أثر من التساؤلات ، حول ما إذا كانت هذه العوائد
المختارة على هذا النحو ، والتي ظلت عارية من أى دفاع في مواجهة
ما وجه اليها من النقد ، تتكفى وحدها ، لوضع الإطار الذى اتخذت
فيه وظيبتها المزدوجة لفلسفة أصل الأشياء ؟ ..

ذاك أن هذه العوالم ، تعتبر عند « سانتاينا » .. التركيبية
المفضلة من « الحقيقى ، والضرورى » .. والتي ربما وجدت طريقها
في سائر الفلسفات ، كما أن طريقى الرؤية اللتين أشرنا اليهما ،
يتسمان بالسهولة ، والتدريج ، في رأى « سانتاينا » ، وتشكى
ما يمدى بالازدواجية أو الرؤية الدرامية ، وربما قصد بعوائده
ذلك ، أن تقوده الى بلوغ « حقيقة غير مزخرفة » ، وأن يرى من
خلالها جوهر فلسفته هو نفسه .

وهذه هي كلماته ، التى لو تتبعناها ، لمساعدت في لقاء الضوء
على قضاياه عن فلسفته الخاصة في أصل الأشياء ، وذلك على الرغم

دل أن ذلك « التخلّى » (أو التنازل) كان ضمنيا دائما ، إلا أنه
وضح في صراحة درجعة ، فيها تضمنته كلماته التي ختم بها كتابه
عن « عوالم الكائنات » في هذه الملاحظة الهامشية ، لعنله الكبير ،
حيث يقول فيها :

وعلى العموم .. لا بد من تجنب سوء الفهم ، لنذكر أن
الجوهر والمادة والحقيقة .. والروح .. ليست في رأيى - مناطق
كونية منفصلة ، ولا هى منفصلة من حيث ماهيتها ، وهن ثم فهى
متداخلة ، وهى خلاصة مناهج المنطق التى تعنى بوصف ديناميكية
الطبيعة ، في أدائها الفريد ، واستبعاد ما لا ضرورة له من الاشياء
غير الموثوق بها (٢) .

فأما عن قوله بالجوهر ، والحقيقة ، والروح ، ليست مناطق
كونية منفصلة ، فذلك أمر واضح ، لكن قوله بأن عالم المادة، يمكن
أن نرى فيه « خلاصة مناهج المنطق » ، فتلك - كما كانت دائما -
مسألة أخرى ، لان ما يقال عن المادة ، هو - كما رأينا - نفس
ما يقال ، وبفس المعنى ، عن الوجود ، وهو ما ينتمى الى الفلسفة
الكونية ، ومن باب أولى ، هو جزء أساسى من فلسفة أصل الاشياء ،
ولكننا رأينا أيضا (ونرى مرة أخرى) أن المعنى المستخلص من
تدبير علم المادة ، هو بمثابة تصور لجوهر ما ، وهذا الراى الأخير ،
هو الذى دعا « سانتانايا » الى أن يهيب بالفلاسفة ، أن يركزوا
اهتمامهم على الجوهر ، وعلى فكرة الوجود .. أما المادة ، فقد
دعاهم الى أن يتركوها للعلماء ، فهم أولى بأن يواجهوها مباشرة ،
وهكذا .. يبدو أنه .. حتى عالم المادة ، يتأرجح الحل بصدده ،
بالنسبة لمناهج المنطق ، وقد استطرد « سانتانايا » في ملاحظته
بهذا الصدد ، قائلا :

« الجوهر .. ليس موضوع ايمان .. وبالنسبة لعالم المادة ،
لم أقترح نظريات .. وكل ما طرحته حول عالم الروح ، لا ينشئ
منهجاً لنظرية المثل .. لا قضاء وقدر .. لا فلسفة للتاريخ .. لنعيد

جناء التاريخ الاخلاقى للروح .. لم يبق الا لغة الشعر ، والدين » .

وواضح ، أن خلاصة ما ترخص به « سانتاينا » حول المطالب
!مذهبية القائمة في فلسفته من أصل الاشياء ، عبارة عن استرجاع
(أو اجتراح) لذلك الازدواج الذى طبعت به فلسفته ، فهو
أفلاطونى ، وروحانى في حياته ، وهو - مرة أخرى وبالمعنى الدقيق -
يعتبر آخر جماعة « البيوريتان » * حيث يقول في ذلك :

« ان الحياة الآخرة ، تجيء ، ويتحول العالم الى دخان ، فما
الذى سيبقى الحقيقة ، الا الروح ، التى تظل تنادى صاحبها ، دون
أن تصحب معها أى تصور من تلك التصورات التى كانت يوما ما
تاريخا لنا .. ؟ » .

ومثلما فعل بروسبيرو (أو شكسبير) حين تخلص عن مقدرته
في الابداع الفنى ، آخر الامر ، كذلك فعل « سانتاينا » وهو في
القمة ، بهذا أن وضع أسس فلسفة أصل الاشياء ، وفي اللحظة
التي كانت قد أشرفت فيها على الاكتمال .

* المترجم : نشأت جماعة البيوريتان في بريطانيا ، في عصر
الملكة اليزابث ، وحكم أسرة ستيوارت وهى جماعة قامت للدعوة
الى اصلاح الكنيسة الانجليزية ، وتطويرها .

المراجع

- ١ - جوستوس باشلور « فكرة المنهج » (نيويورك - جامعة كولومبيا ١٩٦١) .
- ٢ - جورج سيافنتايتا « عالم الكائنات » (نيويورك ١٩٤٢) .

بعض ملاحظات
حول مذهب سانتاينا في الشك

بقلم

ميرمان ج . سادا - كامب

أستاذ الفلسفة بجامعة ، تامبا ، وحصل على أجازة (التفوق) من جامعة فاندربيلت وهو الناشر العام لأعمال سانتاينا ، وألف مع جورج سانتاينا دليل الوثائق ١٨٨٠ - ١٩٨٠ ونشر مقالات عن سانتاينا ، وهو ايتيديد .

وضع « سانتاينا » في كتابه « نظرية الشك » ، والايمان بالحياة « نظريته الاساسية » ، الكاملة في الشك ، وقد جاءت صياغته للنظرية ، صياغة « ديكارتية » حرفيا ، من ناحية ، انه كان يبدأ باستظهار معتقداتنا السائدة ، التي اتخذها موضوعا للنقد ، والتشكك ، ويرتد بها ، الى النقطة التي اقتضاه الشك فيها أن يبدأ منها ، الى أن يصل بها الى بديهية مؤكدة .

وقد أسفرت هذه الصياغة الحرفية الديكارتية ، عن وصف درامى للسلوب الذى اتبعه « سانتاينا » والذي انتهى منه الى نتيجة عكسية ، لمذهب « ديكارت » من حيث المعنى المقصود ، « بالتأكيد » الذى يراد الوصول اليه في ختام الارتداد عن طريق الشك .

وهذا « التأكيد » ، لا يمكن منطقيا - طبقا لفكر « سانتاينا » - أن صلح كأساس لاية معتقدات ، أو لاي مطلب من مطالب المعرفة . فهو بأسلوبه المتميز ، يصر على أنه ، سواء أكان ثمة شيء يتميز بخاصية غير جدلية ، ونهائية . . . وهى نهائية ، لأنها لا تقدم الاسس ، أو الامثلة النموذجية ، التى تساعد في اعادة بناء معرفتنا من أساسها ، وهكذا يتضح أن « سانتاينا » قد أعطى من ناحية دفعة قوية ، للتأصيليين (١) (مثل الديكارتيين) بصياغة فكرته عن عدم الجدلية ، وعدم القابلية للخطأ ، والتى يحتاج اليها التأصيليون ، كمدخل لمذهبهم . . . بينما هو من ناحية أخرى ، يضرب لكل معنى « للمترفة الذاتية » عرض الحائط ، بالرغم من ضرورتها الجوهرية ، بالنسبة لموقف التأصيليين . . . ولم يكن ذلك منه ، خدعة بريئة . . . وانما هو كشف لمزاعم التأصيليين ، في تحليلهم المعاصر لمزاعمهم (٢) . . . ولذلك فاننا لكى نحدد موقف « سانتاينا » في

هذا الصدد ، نرى من الضروري أن نعرض بإيجاز ، لمضمون المذهب التأصيلي ، الذي هاجمه ..

(٢)

وقد فند « سانتاينا » بشدة ، المذهب التأصيلي ، في كتابه « الشك والابديان بالحياة » متمثلا في ذلك بالديكارتيين ، الا أن ذلك لا يعنى ، أن هذا الشكل من المذهب التأصيلي ، هو وحده الذى حشد له « سانتاينا » كل حججه .. (٣) وانما يمكن القول من متابعتنا للخطوط الواضحة للمذهب ، انه في أقوى بنيان له ، يتكون من خمسة نقاط :

١ - ان كل وحدة ، من وحدات المعرفة ، اما أن تكون غير مباشرة .. أو مباشرة .. وكل معرفة غير مباشرة ، تستند في تبريرها ، آخر الاخر الى معرفة مباشرة .

٢ - ان المعرفة المباشرة ، غير قابلة للجدل ، أو الخطأ ، بمعنى أنها يدعى أن تتعرض للشك ، أو الغلط بأية حال .

٣ - ان اكتشاف المعرفة المباشرة ، يتم - في الواقع - بالارتداد الى دليلها ، المؤصل لها .

٤ - ان المعرفة المباشرة .. يقينية . بمعنى أن الشخص الذى يعرف ، زيدا من الناس ، فانه لا يعرفه فحسب ، وانما بمعرفة (مباشرة) أنه يعرفه .

٥ - انه بمجرد اكتشاف المعرفة المباشرة ، يمكن ان كان أن يبدأ في اعادة بناء معرفته ، من أساسها .

ولا شك أن وضع برنامج تأصيلي قوى ، ينطوى على قرائد عديدة ، نجتزئ منها ، بثلاثة ، وهى :

أ - وضع نظام تأصيلي قوى يكون قادرا على الرد على الشك ، بأوضح ، وأوثق وسيلة .

ب - أن الشخص الذى يعرف .. لا يشير فقط الى انه يعرف ، فانما يجب أن يشير أيضا الى طبيعة ، هذه المعرفة ودليله عليها .

جـ - ان لاى كان ، أن يعرض (على الاقل نظريا) برنامجا ،
لتأصيل معارفنا ، من أساسها ، باستخدامه لقواعد الاستنتاج
المناسبة .

(٣)

(١) ثار الخلاف في البداية بين « سانتاينا » وبين أنصار
نظرية التأصيل ، عندما أنكز ، عدم جدلية المعرفة ، أو عدم
يفابليتها للخطأ . . . لمجرد الارتداد بها ، لتأصيلها عن طريق الشك
.. فهو وان كان يوافق على امكان كشف معرفة مبرأة من الخطأ ،
أو لا تقبل الجدل ، عن طريق الشك ، إلا أنه ينكر على هذه المعرفة ،
أن تكون لها صفة تأصيلية ، تساعد في وضع قاعدة أساسية ،
لإعادة بناء المعرفة على أسس عقلانية .

وهو يدلل على ذلك بقوله أن النتيجة النهائية لاى تحايل ،
بفرم على أساس منهج الشك ، تنطلق من قاعدة الاحساس بالوجود
الذاتى ، في اللحظة التى نحس خلالها بوجودنا * . . فإذا كان ذلك
.. فإن منهج الشك لدى « سانتاينا » - مثله مثل المناهج التقليدية
في الشك - يعتبر منهجا طفيليا ، ومع ذلك ، يستخدم « سانتاينا »
المعيار العقلانى الذى تستخدمه النظرية التأصيلية القوية ، في
محاولة ، لإيجاد معرفة ذاتية واضحة .

ثم أنه ، خلال استطراده في البحث ، يستبعد كل المعتقدات ،
ودعاوى المعرفة ، التى لم يقم عليها دليل يقينى ، أو تؤكد لها حقيقة
ذاتية واضحة ، ثم يدفع بمنهجه في الشك الى نهاية مختلفة تماما ،
عن تلك التى انتهى اليها ، أصحاب النظرية التأصيلية .

هذا . . وقد يقتضي شرح الخطوات الدقيقة لمنهج « سانتاينا »
في التأصيل عن طريق الشك ، مجالا أوسع مما تحتمله هذه السطور ،

* المترجم : والتى تعبر عنها .. عبارة « ديكارت الشهيرة » :
« أنا أفكر . . فأنا موجود » .

ومع ذلك ، فإن الخطوة الأخيرة ، وما لها من دلالة عظمى في هذا الصدد ، تستحق منا اهتماما خاصا .. وذلك أن المراحل الأولى في هذه الخطوات ، تناولت ، جميع المواقف التقليدية ، مع ملاحظة ، أن معتقداتنا التي اعتنقناها عن العالم الفيزيقي ، والتاريخ ، والوعى الذاتى ، والزمن ، كلها تعرضت للشك .

وقد أثار « سانتاينا » ، في المراحل الأخيرة من منهجه في التأصيل ، تساؤلا انتقاديا عما إذا كانت توجد ، أو لا توجد ، عقيدة بلغ الإيمان بها حدا مطلقا ، أى كعقيدة ، لا يمكن أن يتصور أن تتعرض للشك ، أو الغلط .. وكان - حسب التقاليد السائد في عصره - يبحث « معطيات » التجربة ، ويقرر أن المرء ، حينها يتطلع الى التجربة وحدها ، فهو انما يتطلع الى ما يندرج في إطار الشك والإيمان ، وهنا يكمن الوثوق ، الذى نحصل عليه ، من خلال الاستقصاء التشكيكى .. وحتى اذا سلمنا بذلك ، فإن هذا الوثوق ، يعتبر نوعا منفردا ، طالما أنه لا يعتبر ، مجرد « فرض » أو حكم ، وان كان الأولى أن يوصف بهذا الوصف الأخير .

وهن المهم الآن أن ندرك الفكرة الأساسية لمدخل « سانتاينا » .. لان هذه الفكرة قد اختلطت في كتابه عن « الشك والإيمان بالحياة » بأفكار ومبادئ أخرى من فلسفته (مثل الجوهر) ، ولو أن الفكرة الرئيسية ، تبدو واضحة مستقلة ، من بين غيرها من الموضوعات ، وما اكتنفها من الصعوبات .

وتقول هذه الفكرة ، باختصار ، وفي بساطة .. بأن هناك « معطى » معين في لحظة معينة من لحظات الوعى (أو الإدراك) ، ذلك بغض النظر عما اذا كنا نستطيع أن نفهم ، أن حقيقة « المعطى » هن ببساطة .. كما هى ، بمنأى عن إيماننا به ، أو تشككنا فيه .. « فالمعطى » .. هو ، ما هو .. على النحو الذى توثقنا به منه .. الا أن الوثوق هنا يبدو ، فارغا من مضمونه ، بالنسبة لما نريد وضعه من الاسس ، لتأصيل المعرفة ، ولأنه ..

وثوق افتراضي ، قائم على أساس ، اعتقادنا ، لا على أساس
اثبات هذا الاعتقاد .. وانما يكون هذا الوثوق فقط ، حينما نكون
المعرفة خاصة « المعطيات » معينة في وقت معين ، بمفهوم القاعدة
الحسية : للمعرفة الذاتية .

على أن ثمة طريقا آخر ، للوصول الى نفس النقطة ، اذا قلنا
أن شخصا يسعى للوصول الى ما لا يرقى اليه الشك أو الخطأ ،
فإنه - في رأى « سانتاينا » - قد ينساق الى معلومة خالصة عن
الشيء الذي يريد معرفة .. فخلوص المعلومة ، يضمن له ، خلوصها
عن أى شك حول « المعطى » ولكن ذلك ، يرجع طبعاً ، الى أن الشيء
لم يكن من الاصل محل أى اعتقاد كان ، حتى يمكن الشك فيه أو التوثيق
منه ، بمعنى أنه ، ليس هناك .. يقين تأصيلي ، أو معرفة ، يمكن
أن تعرض ، للاستيثاق ، بطريق المعرفة الذاتية في ذات اللحظة ،
لأن هذه المعرفة الذاتية من أى مضمون يقيني ، أساساً * .

وقد كتب « سانتاينا » يقول : ان منهجه في المعرفة الذاتية
(لم يكن دعوة عامة للناس أن يتحواوا جميعاً ، بملكة ، أو دوهبة ،
المعرفة الذاتية ، ولا هو ادعاء من جانبى بأذى قد أصبحت واحداً
من هؤلاء ، وانما قصدت ، أن أقوم الدليل على أن الاستدلال في
مسائل الإيمان .. مستحيل .. » (٤) .

(ب) ويصف « سانتاينا » .. « المعطى » بأنه جوهر ، وأن
جوهراً ، يقال عنه ، أنه خالد ، أو أبدى .. يعنى أن كينونته ،
لا ترتبط بزمان ، أو مكان ، وأنه شعولى ، وأنه ليس ذاتاً خاصة ،
بالصورة التى تضعها المذهب النظرية .. وكان « سانتاينا » :

* المترجم : يعنى أن المعرفة لشيء ما ، قد تكون دحايدة ، بين
الشك واليقين ، وعندئذ .. ما الذى سنطرحه للتشكيك ؟ .. أراء
معلومة دوصوفة بأى ، يقين ، ايجابى ، بقبولها ، أو سلبى ،
برفضها ، وقد أطلق الكاتب على هذه الحالة ، بالمعلومة الخالصة .
* المترجم : يقصد بالمعطى ، الفرض الذى نضعه لادر مطروح
لتبحث أو للاثبات ، أو القياس الخ .

عالمنا تدأماً بالعديد من الصعوبات ، التي نكتنف ، وصفه «اللعظمى»
بأنه جواهر .

« هذه الكلمات (« جواهر » .. أو عالم الجواهر) وكل ما تناولته
عن هذا الموضوع ، ربما كان من سوء الحظ .. ذلك انني ، أنشأت
مذهباً ، يعتبر بالمفهوم التقليدي ، يتقدما عن عصره .. وهو مفهوم
يثير السخرية مباشرة ، في الاوساط الراديكالية الحديثة ، بينما
يخيف هؤلاء المحافظين ، الذي قد لا عساهم بسوء .. واني آسف ..
ولكن هذا الامر ، الى جانب أنه أثر بسيط لنفس المذهب - والذي
تعرض بغير شك لتفاهات أخرى عارضة - قد أحاطت به جملة
دعائية ، من مختلف الكتاب المفرضين ، صيغت بعبارات ، في منتهى
الفظاظة ، بلغة هذا الوقت .. والمسألة لا تعدو أن تكون محاولة
لطمس وضوح ، ما هو واضح فعلاً ، والتهوين من شأن كل ما بقي
من الفروض والقرائن ، والايمان بالحياة » (0) .

وبعبارة أكثر ملائمة للغة العصر (وان كانت أكثر فظاظة ،
وأيّد جداً عن الجادة) استقر الاقتناع لدى « سانتاينا » ، بأننا
إذا نزلنا بمعرفتنا الى حدود ما هي عليه من الوضوح الحالي ،
فلربما ، استخرجنا معلومة (أو معرفة) لا يرقى اليها شك أو خطأ
.. الا أن هذه العصمة ، من الشك أو الخطأ ، انما ترجع في حقيقتها
الى حالتنا المتواضعة من الوعي (أو الادراك) بحيث لا يمكن
تسويتها : معرفة بأي شكل من الاشكال ، وبالتالي ، لا يمكن أن
تقدم الاساس لتأصيل المعرفة ، وبفائها من خلال ايماننا الواضح
ذاتياً ، أو ن خلال مزاعمنا حول المعرفة .

* * *

(د) فلو كان هذا التحليل الذي وضعه « سانتاينا » لمنهجه
في الشك ، صحيحاً ، فإنه يمكن التمييز بين نظريته الرئيسية
عن ذاتية المعرفة * .. وبين مذهب الواسع الانتشار عن « الجواهر » .

* المترجم : النابعة من الاحساس الذاتي بالوجود .

« ولزيد من الأيضاح » .. دعنا نتمتع في التمييز بين شخصين في لحظة تعرفه الذاتى لأمر من الأمور ، وبين ما ينعكس عن هيبته المعرفة (لتفسر الأمر) على شخص آخر ، وليكن هو الفيلسوف الموكل بملاحظة .. فسنجد أن الشخص في هذه الحالة من معرفته الذاتية ، لا يستطيع أن يعرب عن أى تأييد ، أو يدلى بأى حكم عن « جوهر » الموضوع الذى استلهم معرفته ذاتيا ، في التو ، واللحظة (أو على حد تعبير « سائتايانا » بوعيه الظاهر) لأن هذا التأييد ، أو ذلك الحكم قد يتعرض للخطأ ، وعندئذ ، لا يعتبر أنه فيجوز الجدل ، أو الغلط .

وقد بدا « لسائتايانا » ، أننا لى نتوصل الى تأييد ، أو الى الحكم على « المعطى » معين ، فلا بد أن نعترف ، بما يحقق ذاتية هذا المعطى .. ثم ان مثل هذا الاعتراف (كأن نقول مثلا .. انه الآن ذو لون أزرق) يتعرض بدوره للخطأ .. لأن « تحقيق ذاتية الشيء .. يدمر بلحظتين . أو ثانيتين .. أو لمحتين ، للاستلهم .. تحقيق بينهما » ذاتيته « .. » (٦) ؟

فاذا كان « تحقيق الذات » ، يثير هذا النوع من العلاقة الزمنية ، فان من المتصور اذن ، أن يخطئ المرء ، في تحقيق ذاتية الشيء ، خلال الزمن الذى يفصل بين ادراكه له الآن .. وادراكه له من قبل (ولو بلحظة واحدة) .

وربما نجد طريقا آخر ، للتوصل الى نقطة مماثلة : كأن نقول مثلا ، ان الاعتراف ، وتحقيق ذاتية الشيء (أو المعرفة) تتطلبان تطبيق نظريات على « المعطى » .. وهكذا .. تثار مسألة سوء التطبيق .. وعلى ذلك فانه ، بالنسبة لى شخص ، يكون في حالة معرفة ذاتية لتوه « يتركز كل مجهوده البطولى ، في أنه لا يؤيد .. ولا يفصح عن شيء .. سوى أن يعرب فقط عن ملاحظته لما وجدته » (٧) .

وهذه الملاحظة ، هي ما تنطوى عليه النظرة الفاحصة الخالية

من تعبير ، لا نذكره بوعينه ، عند رؤيتنا العابرة « للمعطي » . .
 فهي ليست حكما تتطلع به إلى تحقيق ذاتية « المعطي » دون أي
 انجياز ، أو اعتقاد ، أو حكم (٨) . . علي نحو ما لاحظ « سانتاينا »
 عن أن أي شخص في حالة معرفته الذاتية ، لتوه . . « لا يشغل »
 نفسه بأية شكوك ، لأنه ليس لديه ما يعتقده . (٩) .

ومع ذلك لم يحاول « سانتاينا » أن يقنع الناس ، به يقفه
 من المعرفة الذاتية اللحظية ، بقدر ما ركز اهتمامه على مغزى
 النتيجة الختامية التي استخلصها من منهجه في التأصيل عن طريق
 الارتداد التشكيكي . . وكان من بين الوسائل التي توصل بها إلى
 هذا المغزى . . أنه سأل ، كيف يمكن للمراقب الفلسفي ، أن يصف
 حالة المعرفة الذاتية ، اللحظية ، وإن كان يستطيع على الأقل ، أن
 يعيد تأييده لها . . ورب سائل يسأل - فرضا - عما إذا كان المراقب
 قادرا على وصف معلومته ، التي استنقها من معرفته الذاتية عن
 شيء مثل « يوجد هنا الآن ضمادة حمراء » ؟

وفيق ذلك . . إذا كان مثل هذا الوصف مطابقا ، وكانت حالتنا
 الشعورية ، التي أسهمت فيما وصفنا به ذلك الشيء ، في بلوغ
 المعرفة الذاتية التي لا يرقى إليها خطأ أو شك ، فهل نستطيع ،
 قواعد الاستنتاج المناسبة - على الأقل نظريا - أن نعيد بناء
 معرفتنا من خلال مثل هذا التأصيل الذاتي الواضح ؟ . . لكن
 « سانتاينا » يذكر بشدة ، أن يكون مثل هذا الوصف ، مطابقا . .
 بمقابلة أن المعرفة الذاتية ، هي مجرد معلومة بريئة ، عن
 « المعطي » . . وغالبا ما يقال أن ثمة شيئا ، حاضرا في الوعي . .
 ربما هو « هذا » الذي نتطلع إليه . . ولم نحكم عليه بشيء على
 الإطلاق .

فإذا سأل سائل : ما هو هذا الشيء ؟

ويُخَيَّب « سَانْتَايَا » ٠٠ « هُوَ الشَّيْءُ الْحَقِيقُ بِذَاتِهِ » ٠٠ هَتَسُو
كَمَا هَتَسُو *

وَعِنْدَئِذٍ قَدْ يَقُولُ قَائِلٌ : « إِنَّ هَذَا هُوَ هَذَا » : أَوْ هَذَا يَقُولُ « إِنَّ
الْأَحْمَرَ هُوَ الْأَحْمَرُ » ٠٠ وَذَلِكَ إِذَا كَانَ مُقَرَّبُ الصِّفَةِ اللَّوْنِيَّةِ لَا يَتَعَدَّى
« هَذَا » * ٠٠ وَلَمَّا لَحِظَ تَعْبِيرُ « سَانْتَايَا » ٠٠ « أَنَّ الْوَصْفَ الذَّاتِيَّ ،
أَوْ الْخَطَّ الْأَمْسَاتِيَّ لِقُوَّةِ الْمُلَاحَظَةِ ، قَدْ يَتَوَهَّدُ بَيْنَ التَّوَلُّفَاتِ اللَّغَوِيَّةِ ،
بِوَلَا دُنِ الْمَعْرِفَةِ فِي كَتَبِهِ ٠٠ وَلَكِنَّا فَقَطْ ، ذَهَبَ الْفَهْمُ الصَّحِيحُ ، الْمُبْرَأُ
مَنْ تَسَائُلِ الْجَدَلِ ، فَهِيَ تَعْبَرُ عَنْهُ بَعْضُ الْأَحْسَنِ الذَّاتِيَّةِ الْمَحْدُودَةِ ،
أَوْ فِي الْأَلْهَامِ : أَوْ فِي الْفَرِيقِ » (١٠) .

وَلِذَاكَ ، نَرَى « سَانْتَايَا » بِصِرِّ فِي كِتَابِهِ « نَظَرِيَّةُ الشَّكِّ » ،
وَالْإِبْتِهَانُ بِالْحَيَاةِ « عَلَى أَنَّهُ فِي سِتَابِلِ الْوَضُوحِ ، فَإِنَّ أَوَّلَ يَقِينٍ
(وَابْتِغَاءِ الْوَضُوحِ : لِذَاتِي) يَجِبُ أَنْ يُنْظَلَ إِلَيْهِ الْمَرْءُ ، هُوَ التَّحْقِيقُ
ذَاتِيًّا مِنْ جَوْهَرِ الشَّيْءِ « الْمِلْءُ إِلَى » :

« فَبِدُونِ هَذِهِ الْقَرَضِيَّةِ (تَحْقِيقِ ذَاتِيَّةِ الْجَوْهَرِ) يَسْتَحِيلُ
عَلَيْنَا ، أَنْ نَقُولَ شَيْئًا ، أَوْ نَسْتَقْدَ فِي شَيْءٍ ، عَنْ أَيِّ مَوْضُوعٍ ، أَوْ
نُعْتَرِفَ بِأَيِّ جَوْهَرٍ ، كَمَا لَا يُمْكِنُ بِالتَّالِيِ تَحْدِيدَ أَيِّ تَغْيِيرٍ ٠٠ ثُمَّ أَنَّ
هَذَا الْيَقِينَ الضَّرُورِيَّ ، سَيَكُونُ مِنَ الْمُسْتَحِيلِ ثَبَاتِهِ أَوْ حَتَّى ، الدِّفَاعُ
عَنْهُ ، طَالَمَا أَنَّ حُجَّةً ، تَفْتَرِضُ ، تَحْقِيقَ ذَلِكَ الْيَقِينِ ٠٠ وَهَذَا مَا يَجِبُ
أَنْ نَتَقَبَّلَهُ مِنْ قَوَاعِدِ اللَّعِبَةِ ، إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَلْبِسَهَا جِيدًا » (١١) .

فَإِذَا كَانَ هَذَا التَّحْلِيلُ ، صَحِيحًا ، فَإِنَّ أَيَّ وَصْفٍ لِلْوَضُوحِ
الْفَعْلِيِّ ، فِي لِحْظَتِهِ ، وَتَحْقِيقَهُ الذَّاتِيَّ لِأَبَدٍ أَنْ يَخْضَعَ لِلشَّكِّ فِيهِ ،

* الْمُتَرْجِمُ : كَمَا إِذَا سَأَلَ أَحَدُهُمْ عَنْ صِفَةِ الْفَسْفُورِ هَتَلَا ٠٠
فَأَجَابَهُ الْمَسْئُولُ : بِأَنَّ الْفَسْفُورَ هُوَ الْفَسْفُورُ ٠٠ (كَائِنًا مَا كَانَ ٠٠
أَوْ كَائِنًا مَا يَكُونُ) .

* الْمُتَرْجِمُ : أَيُّ إِذَا كَانَ تَطْلُعًا لِلْمَعْرِفَةِ ، فَاصْرًا عَلَى اللَّوْنِ ،
دُونَ غَيْرِهِ مِنَ الصِّفَاتِ الْآخَرَى :

وبالقيالي فلا يفتقر وضوحاً ذاتياً .. « وإذا اعتبرت .. ما هو
(الجوهر) وكيف يظهر .. فاني أرى أن ظهوره ، يعتبر عارضاً ،
بالنسبة لي ، لأن الأساس فيه ، أن اكتشفه أنا ، من جانبي » (١٢)
« وعندها نستخدم » سانتاينا « كلمة » جوهر « ليسير فقط إلى
الوضوح الفعلي » ، قرب قليل يقول أن معرفة الجوهر ، ترقى فوق
الشك ، أو الخطأ ، بالمفهوم الاصطلاحي للجوهر ، أيها كان .. أم
عندما نستخدم هذا اللفظ (الجوهر) ، ليعنى به وصف خواص أخرى ،
للوضوح الفعلي ، فلن هذا الوصف لا يرقى فوق الخطأ أو الجدل ،
ما لم يكن - كما يقول « سانتاينا » - موضع إيمان ، وليس مجرد
معرفة ذاتية .

وواضح ، أن المصدون الكامل ، لمذهب « سانتاينا » والواسع
الانتشار ، عن الجوهر (وما خلعه عليه من أوصاف متميزة ، ..
كالابدية ، والذاتية ، والمطلق ، وغير ذلك من الأوصاف النوعية
التي تتصف بها بعض خصائص الجوهر ، مثل .. أصفر .. وزاوية
.. وهندسي .. الخ ..) قد يختلف عن الناحية الرئيسية ، عن
منهجه في التأصيل عن طريق الشك ، فضلاً عن أن هذا المذهب
الواسع الانتشار ، يخضع للنقد والشك ، كغيره من المذاهب ، ونو
أنه أثبت أن أية معلومة خالصة لأي « معطى » تكون قائمة على
أساس من المعرفة الذاتية اللحظية يمكن - بمجرد فهمها - أن ترقى
فوق الخطأ والشك .

* * *

(٤)

(أ) يتضمن الشك عند « سانتاينا » بالرادنيكالية كما يتميز
بأنه ، كادل ، ولذلك ، فهو في رده ، على أصحاب المذهب التأصيلي
القوي ، ينكر على أية معرفة سلوكية ، أن تكون فوق الخطأ أو
الشك ، وبالتالي ، فهو ينكر حاجتنا لأي أسس ضرورية ، لإعادة
بناء معرفتنا على المبادئ ، التي حددها التأصيليون .. ولا غرابة

في ذلك ، لان أى منهج تشكيكي جدير باسمه هذا ، لا بد أن يكون قد أقام برنامجه ، ، على أن أية معرفة سلوكية ، لن تكون قادرة على الاستجابة له . وذلك لان المنهج الراديكالى في الشك ، يتطلب إقامة دليل ، مؤداه : « أن هناك معرفة دأ » ولكنه لا يسمح باستقامة هذه المعرفة ، من أية بديهية ، وبدون ذلك ، لا يمكن إقامة الدليل المطلوب (١٣) .

فمنهج الشك « لسانتايانا » ، لا ينطبق على النظرية التأسيسية القوية ، فحسب ، بل وينطبق أيضا على غيرها من الاشكال التأسيسية الأخرى ، فلو فرضنا مثلا ، أن ثمة معيارا حسيًا نظريًا ، يقضي بالتدليل على أن المرء لا يحتاج الى معرفة سلوكية ، نعيه بنا المعرفة من أساسها ، فانه لا بد وأن يكون على معرفة أو عدم مباشرة - بخاصية المعيار الحسي ، الذى يرقى فوق الخطأ والشك دون أن نكون بحاجة ، الى اثبات أنه يعرف ذلك (مباشرة) لان كونه يعرف « أنه يدرف » مسألة محل نظر ، فليس ما يضمن لنا أنه ليس مخطئا ، بينما أن معرفته المباشرة للمعيار الحسي ليست كذلك .

ومع هذا ، فان تدخل « لسانتايانا » (ونقولها مرة أخرى) يدخل تفريري ، بالنظر الى احتجابه بأن أية معرفة في أى شكل من أشكالها ، لا يمكن أن ترقى فوق الخطأ والشك حذو لو كانت لها خاصية مباشرة ، او صرح فعلى قائم على أساس المعرفة الذاتية اللحظية .

وبناء على ذلك ، فان موقف « لسانتايانا » - اذا صح - سيحتاج الى إعادة بناء المعرفة ، في أى شكل من أشكالها ، التى تقوم على أساس ، معرفة لا تفعل الخطأ ، أو الجدل .



(ب) ولم يحاول « لسانتايانا » - خلافا للذهب التأسيسي - أن يفند منهج الشك ، وانما على العكس فانه وافق عليه ، وذلك

وهم أن موافقته تلك لا تغني انكارة للمعرفة ، خاصة وأن الكثير من شروء الفهم ، يرجع إلى الانطباع بما يدعى أن الشك ، هو الفرقان ، بينما لا يعتبر الرفض عملاً تشكيكاً ، وإنما هو - أي الرفض - يستند عن اعتقاد يزيف ما يقع من تأييد لأي حكم مسبق .

لها الشك بدفهومه الحقيقي ، فيهدف فقط ، إلى تحايل ، اعتقاد بما ، بغرض الكشف عما يتطوى عليه ذلك الاعتقاد ، من مخاطر الغفوض أو عدم الثقة ، من الناحية المنطقية ، باعتبار أن المعرفة لا تستند إلى دليل ، تبلغ بدليلها مرتبة الايمان بها (١٥) .

وعلى ذلك فإن المعرفة ، عند « سائطيانا » تعتبر في جانب منها ، عن شيء من الايمان بها ، بالنظر إلى ما قد يشوبها من احتمال الخطأ أو النك ، ولكنها ليست مستحيلة ، مطلقاً ، بل إنها على العكس من ذلك ، تعتبر جوهرية ، بمفهومه ، كغيره من المذاهب ، وإن كان يفرق في هذا الصدد بين نوعين من الفقه المذهبي : « ان أي مبتدئ من الفلاسفة المذهبيين ، يستطيع فقط ، بما له من حس وخيال مؤثر ، أن يفترض الأشياء على النحو الذي تبدى له به ، أو على النحو الذي يمتد ، فيما يجب أن تكون عليه ، فإذا ما صدم في افتراضه فانه سرعان ما يتبرأ بشدة ، من أية علاقة تربط بين معرفته ، وبين شغوره وقد أصرت دائماً ، على وجود هذه العلاقة المزدوجة ، ووضعتها فلسفتي المادية ، ولست في ذلك متعصبا ، وإنما .. أنا فيلسوف ، ولي فلسفتي في مذهب الشك ، وصحيح انني ، أؤيد فكرة النفسية ، وإن كنت أبدو في ذلك ، مذهبى النزعة ، لا أنى أرى بوضوح ، ان أي كائن حي ، لا يمكن أن يوجد منفصلاً عن التربة التي نشأ منها ، وأن دوافعه ، وأفكاره سرعان ما تتأثر بها ، وبتركيب واضح .. حيث يكون ، لقد تأثر خلال ذلك بما تزود به من المعارف الحقيقية . وإن كنت أرى يقيناً ، أن مثل هذه المعارف لو أخذت شكلاً تخيلياً ، أو أخلاقياً على إطلاقه ، فإنها يجب أن تتبلور بشكل محدد ، في حسه ، وغريزته ، وبالتالي

فإن معرفته الحقيقية ، يجب عتدلت ، أن تكون بمفهومها النسبي ،
نسبية أيضا ، في علاقتها بطبيعته ، وليست مجرد الهام خارق ،
استوحاه من بيئته ، كما هي بذاتها » .

وهكذا .. يبدو أن « سانتاينا » في علاقته بالتأصيليين ، يوافق
على متابعة المنهج التعميكي طالما كانت هناك ، معرفة ، يتراد
تأصيلها .. بل أنه في الفصول الأخيرة من كتابه « الشك والإيمان
بالحياة » أصر على امكانية ، إعادة بناء معارفنا على أساس من
الوضوح (١٧) ، على الرغم من الافتقار الى صمام فكري ، يضمن
لذا التحقق من إعادة بنائها .. وعلى أية حال فقد كان منهج الشك ،
لدى « سانتاينا » ، من الواضح ، الى حد أنه - لو صح - لكان
جمثابة ، مزيمة للمذهب التأصيلي الذي يقوم على أساس المعرفة
التي لا يرقى اليها ، أي شك أو خطأ .. وفي الوقت نفسه ، فإنه
- أي منهج الشك - يساعد في تقويم الوصف الخاص الذي وصف
به ، « سانتاينا » .. المعرفة .



الهوامش:

١ - في هذا البحث، تطبق نتائج هذه من أجل دراسة الدراسات الفلسفية
الفلسفية (١٩٧٦) وبتمويل اللجنة الفلسفية الأمريكية للدراسات
التي تديرها نظرية ويليام إليستون في « حضور من العبيد داخل الديمقراطية »
المجلة الفلسفية للفلسفة (يوليو ١٩٧٦) من الموضوعات المعاصرة
السياسية.

٢ - على الرغم من أنني، لن أستطيع عرضها في هذا البحث
القصير، اعتقد أن حجج سانتاينا تنتمي بوضوح للمذاهب
المطروحة، والانتقادات الموجهة للتأصيلية، وأذكر بخاصة ما
أعمالهم - تشيولم، في كتابه « الفلسفة » (أنجل وود كليفنس
تشيولم - بريتنس هول ١٩٦٤) وفي نقد : بروس أون، للمذهب
التأصيلي في كتابه « المعرفة والعقل والطبيعة » (نيويورك راندوم
هاوس ١٩٦٧) وبعض المقالات الأخيرة والبحوث لويليام ب. إليستون
التي شرح فيها وأبرز (شكل) « التأصيلية الضعيفة » .

٣ - في القسم ٤ (أ) حاولت أن أظهر كيف أن حجة سانتاينا
تنطبق على شكل آخر للمذهب التأصيلي .

٤ - جورج سانتاينا « أبولوجيا برومينتاسوا » في فلسفة
جورج سانتاينا - (نيويورك ١٩٥١) .

٥ - سانتاينا « اعتراف عام » .

٦ - سانتاينا « الشك والايمان بالحياة » (نيويورك -
منشورات دوفر ١٩٥٥) أنظر أيضا الفصل الثالث .

٧ - المرجع السابق .

٨ - جون لاشيش « العقيدة . الثقة . الايمان » ذي ساوثرن
جورنال للفلسفة (دلكس ١٩٧٢) .

٩ - سانتاينا - نظرية الشك .

١٠ - سانتاينا « منهج التبرير » .

- ١١ - سانتاينا « نظرية الشك » •
- ١٢ - المرجع السابق •
- ١٣ - ويليام اليستون « نماذج من التأصيلية » بحث غير منشور •
- ١٤ - قد يكون ذلك مفيدا ، في بحث ، كيف أن موافقة سانتاينا « نظرية الشك » وصفته بمنأى عن رويس وجيمس •
- ١٥ - سانتاينا •• « منهج التبرير » •
- ١٦ - المرجع السابق •
- ١٧ - سانتاينا - نظرية الشك •

* * *

مذهب الطبيعية ... غير الطبيعي

هند ساتيايانا

بقلم

جون ج . ستوهر

* * *

أستاذ الفلسفة المساعد ، وزميل « بول جاريت » بكلية
هويتمان « والا والا » واشنطن ٠٠ أمض دراسته في كلية كارلتون ،
بجامعة فاندربيلت وكانت رسالته عن فلسفة جون ديوى في التجربة
٠٠ نشر مقالات عن الفلسفة الأمريكية في الاخلاق ، والميتافيزيقا ،
وفلسفة التعليم ، ونال جوائز التفوق في التدريس .

يقول « سانتايانا » في دراسته النقدية ، لكتاب « ديوى » عن « التجربة والطبيعة » أنه - أى ديوى - كان « بنصف قلبه » مع مذهب « الطبيعة » (١) .

وقد رد « ديوى » على هذا الهجوم ، فوسف ملاحظة « سانتايانا » عن مذهب الطبيعة ، بأنها « مقصومة الظهر » .

ومع ذلك ، فإن أحدا لا يكاد يعرف شيئا ، عن هذه المجابسة الصريحة ، بين هذين الفيلسوفين الأمريكيتين العظيمين ، ولأسوء الحظ ، أنها لم تحظ بالاهتمام ، من الناحية الفلسفية .

وبغض النظر عن دلول مذهب الطبيعة ، وقيمتها في الفلسفة ، عامة ، فإنه لا يجب النظر إلى هذه الملاحظة ، على أنها مجرد تراشق بالالفاظ ، فهي فوق كل ذلك ، تعتبر مصدرا ذا أهمية كبرى ، في تفهم حقيقة الآراء العالمية ، لكل من « سانتاينا » ، و « ديوى » فضلا عن أنها تعتبر أيضا ، مثالا واضحا للملامح الهامة ، التي تميزت بها الفلسفة الأمريكية ، وفعاليتها ، بصورة عامة ، والتي بلغت شأوا. بعيدا ، ثم يظفر حتى الآن بالتقدير المناسب .

على أن ادراك القيمة النهائية لهذه المساجلات ، لا بد ، وأن يفترض سلفا ، تناول المواقف التي أثارتها ، وهو تناول مسعّب المأخذ ، خاصة اذا علمنا أن « سانتاينا » نفسه ، فشل في جانب كبير منه .

فلنر اذن .. كيف حدث ذلك ؟ ..

كان « سانتاينا » يفهم « الطبيعة » على أنها « ذلك الكيان التلقائي ، الحتمى الذى يضم المعتقدات المطروحة في الحياة » فهي تشمل ، حتى معتقدات الاطفال ، والذين يحققون ذواتهم بتواجدهم

الجسدى ، والاهتمام « بالحركة الدائبة ، والافعال الجسدية »
وباختصار .. فان مذهب الطبيعة ، عبارة عن مجموعة المعتقدات
التي « تغطى كل المجال المادى الذى يمكن أن يتسع لى فعلا
مادى ، الى أقصى حد ممكن » وذلك « هو .. عالم الطبيعة » .

ويستطرد « سانتاينا » قائلا : ان الفلاسفة يصنعون - مع
الناس - أنظمة فلسفية ، بعضها يتناول (ما وراء الطبيعة ، وهي
الطبيعة ذاتها .. مع ما يضاف عليها) وبعضها .. يتناول
التفسيرات (كما في .. أرسطو .. واسبينوزا) وبعضها يتناول
نظريات غير معترف بها (كالمثل) .. (٣) وهذه الأنظمة الفلسفية
بما تتسع له كل متأنى الكلمات ، للتعبير عن المشاعر ، والافكار ،
والروح ، والشعر ، وعلوم اللاهوت .. الخ « تترتهن » بهذه الحركة
المادية الاساسية ، أو بالاداء الكونى فى الحيات .

ذلك « أن المكان الطبيعى » لمثل هذه الاشياء ، هو أمر ثانوى ،
هامشى ، ومن ثم فان مذهب الطبيعة ، يتوارى - فى رأى سانتاينا -
عندنا « يكون العقل ، والروح ، مادة لها .. سواء كانا يعدلان من
خلالها ، أو مستقلين عنها » (٤) .

وينتهى « سانتاينا » الى الجزم ، بأن « ديوى » .. طبيعى
المذهب بأدق ما تدل عليه بعض كتاباته (وبرغم أن هذا المفهوم
عن انطبيعة ، لم يكن محددًا ، على النحو الذى يبدو أن سانتاينا ،
كان يعتقدده) .

ودع ذلك فلم تبلغ « الطبيعة » عند « ديوى » ، هذا المدى
من الانتشار ، وان كان - فى رأى سانتاينا - قد أضغى شيئا من
الروحانية ، والواقعية ، العالم الطبيعى ، حيث كتب فى ذلك : يقول
« فى الطبيعة ، ليس ثمة مقدمة .. ولا خاتمة .. وليس ثمة «هنا»
وليس ثمة « الان » وليس ثمة « باهوية » معنوية .. ولا مركزا يعاود
على غيرد ، ليجعلها عداه ، مجرد توابع هامشة .. ولو كان لمثل
هذه العناصر ، أية سيطرة .. لم يكن لفلسفة المذهب الطبيعى

« وجود » .. ثم ان « بعض الإرهاصات المحلية ، أو الاقليمية .. أو بعض الاهتمامات .. قد يحتل مكان السدارة ، من الطبيعة الكونية .. أو يظل في مؤخرتها ، بما يمنع ما عداها ، الى طريق تطوره لارتقاء ، أو يقف به عند منعطف الشك .. أو يبقى كما هو .. مجرد مثال من المثل » (٥) .

وعلى هذه الصورة تتضح لنا وجهة نظر سانتاينا ، كما يلي :

ان فلسفة « ديوى » ، تعتبر ، أساسا ، واحدا من الفلسفات التى تغلب الصفة اللامادية و « الفلسفية » على الأحداث ، والمواقف ، والتاريخ ، والصفات ، والمنافع ، والغايات ، ومظاهر الاستعداد ، والتفوق ، باعتبارها العناصر المسيطرة ، كأصل للأشياء .

ثم انها ، فلسفة ، تتسم بصفاتها العارضة من ناحية ، وبصفاتها الطبيعية ، من ناحية أخرى .. فقد حدث أن كانت الحياة الأمريكية ، في مطلع القرن العشرين ، وكانت أمريكا « واقعة تحت سيطرة الاحتكار الاقتصادى ، زاهرة بالنشاط المادى » وما صاحب ذلك ، من الفروض التى اضطبغت بدورها باتجاهات الفلسفة الطبيعية (٦) .

وكان « سانتاينا » ، يرى أن الفلسفة فى أمريكا ، فلسفة صفقات ، أو استثمارات ، تزخر بها حركة الحياة « على امتدادها الانهائى لعالم كان ما يزال يحبو فى طفولته ، حافل بالمغامرات ، والاكتشافات ، عالم يسوده مذهب الطبيعة » .. وبهذا المفهوم كانت رؤيته « لديوى » أنه المتحدث عن ثقافة ذلك العهد ، بحكم ما غرضه عليه مذهب الطبيعى نفسه ، وما صاحبه ، من تعاظم الفنون .. ولذلك فهو كان فى طبيعته « بنصف قلبه » أو « بنفسه

* المترجم : أى انه بمفهوم الفلسفة الطبيعية ، ليس ثمة حدود للزمان .. أو المكان .. أو الفوارق الطبقيّة ، أو السيادة .
(١٩ - فلسفة)

القصير « .. ثم خلاص « سانتاينا » من كل ذلك الى القول بأن المذهب الطبيعي ، تدنى من الطبيعة ، الى شأن التجربة ، ومن الاهتمام بالعالم ، الى الاهتمام ، بالتاريخ ، وقصصه ، ومن الواقع .. الى المباشرة (بما فيها التجربة) .

وحتى مع الفرض جدلا ، ان « سانتاينا » قد تفهم ، موقف « ديوى » وفلسفته ، تفهما كاملا ، - وهو ما لم يحدث - غلماذا اعترض على هذا الموقف من الناحية الفلسفية :

ذلك ان فلسفة ديوى - مثل فلسفة - سانتاينا - قد تأثرت بغير شك ، بعلامح الثقافة السائدة (والتي تعتبر الفلسفة جزءا منها) وقد تكون بدورها ، تأثرت - بشكل أقل بالتأکید - المذاهب التجارية والصناعية ، أكثر من تأثرها ، بالمذهب التجريبي في العلوم ، أو المذهب الديموقراطى للحكومة ، في أسلوب الحكم .. الا أن ذلك لا يذهب الى الحد الذى يقال هيد أن فلسفة « ديوى » كانت تدعو الى تبرير كل صور المذهب التجارى ، وهو قول لا يعدو أن يكون هرطقة ، لا أساس لها .

وعلى أية ، فان أية فلسفة ، بدا في ذلك الفلسفة الطبيعية - حتى وان كانت « بنصف قلب » - لا يمكن أن ترفض ، مجرد من هذه العوامل ، والتي يمكن الاعتراض أو عدم الاعتراض عليها ، لانها في الحالين ، تعبر بشكل واضح عن مؤلفها .. فاذا كان مقصده « سانتاينا » من تحليله لموقف « ديوى » .. انه ينطوى على نقد له - أى لسانتانيا - فان لهذا الآخر موقفه من الطبيعة الذى يجب أن يطرح بقوة ، وأن يفهم أيضا .. غليس ضعف وجهة نظر ديوى ، راجعا الى أنه مجرد انطباع ذاتى ، (أو شخصي) حتى لو كان ذلك عن « عالم الطبيعة » لسانتانيا .. فلو كان ثمة ضعف هنا ، فدرجعه هو النظرة الى فلسفة سانتاينا في إطارها المحلى .

وعلى ذلك فان من الامور الحيوية في هذا الصدد ، أن نقدر

« سانتاينا » نجاحه ، في وصفه أو تشخيصه للعالم المادى
« الطبيعى » .. وذلك يقتضىنا أن نوجه هذا السؤال ؟ ماذا يفعل
بالضبط ، هذا « العالم الطبيعى » فيما يقع من الامور « بتلقائية ،
وحتمية » تقتضى أن نؤمن بها ؟ .. والجواب :

انه في غالب الامر ، يدفع بنا أساسا ، الى التمييز بين نوعين
من الموجودات :

— فهناك العالم المادى النشط .. أو الركيزة الاساسية له ،
وأجزائه المنفصلة ، في العصور المختلفة .

— وهناك الوعى ، أو الادراك .. أو الروح .. التى تعبر عما
تستلهمه ، وتربط وتوحد بين المعانى : والتى يتبلور من خلالها ،
المعنى الكامل لحركة الحياة المادية (٨) .

والان .. ما هو معيار « سانتاينا » للمادة ؟ وما هو الاطار
الروحى ، والاساسى الذى يقوم عليه مذهب الطبيعىة ؟ ..

(وقبل أن نعود الى هذا السؤال ، لا بد وأن نلاحظ ، أن
« سانتاينا » — بعكس تصريحاته الخاصة — كان في معظم الاحيان ،
يقيس الروح ، لا باعتبارها ، ظاهرة جانبية ، أو كأساس تمهيدى ،
أو كواقع أولى .. وانما باعتبارها ، عنصر الاستمرار الوحيد : في
الحياة ونشاطها ، وعالمها ، الذى نعرفه من خلالها . ثم ان المعايير
الروحية ، أو الفكرية ، في الفن والدين ، والعلم ، والسياسة ،
والعمل الاجتماعى .. كلها معايير تتحدد بها حركة الحياة ، بالمعنى
الذى حدده أرسطو ، باعتبار أنها ، وحدة زمنية ، للوسائل ،
والغايات ، والعمل والانتاج ، والشخصى والموضوعى من الامور) (٨)
هذا الى أن « سانتاينا » كان يتجنب غالبا ، وضع مقياس
للعالم المادى ، أو بالاحرى ، فان معياره في هذا الصدد ، لم يكن
معيارا ، على الاطلاق (٩) .

هو يقوون، ان هذا العالم ، لا يمكن معرفته ، وانه لا خاصية له بالكلية ، ثم يقول بصدد احاطته بالمادة ، انه لا يهلك سوى التسليم - بغير كلام - ازاء لا نهائيتها غير المعروفة ، ثم يصفها بأنها غير محددة ، وانها جزء ، لا شكل له يحبط بالجوهر .. وان جوهر المادة - بالاضافة الى ذلك - لا يعتبر مادة بذاته ، فهو شيء « لا مادي » و « لا زمني » .. لان المادة شيء غير مدرك بطبيعته ، ولا من حيث امكان معرفته .. والمادة هي المجال للعقل المادي ، ومن ثم فهي غير طبيعية أو « لا طبيعية » على الاقل بالنسبة للانسان ، اذ هي لا طبيعة لها ، ولا خاصية .

وواضح أن هذا التقويم للمادة ، غير مقبول ، وغير ملائم ، لان المادة ، لو كانت - كما يقول « سانتاينا » - لا شكل لها ، ولا حاصبة ، وانها - لذلك - لا يمكن ادراكها ، أو معرفتها ، فان تحقيق خواص عالم المادة ، أو « العالم الطبيعي » وتحديداتها ، يصبح لا معنى له ، ولا مبرر بمجالات الحياة البشرية ، فضلا عن انه ليس من الواضح ... كيف يتأتى لنا ، أن ن شخص شيئا ، لا يمكننا معرفته ، أو تحديد خواصه ، بل ولم يسقط ذلك « سانتاينا » نفسه ، ولو عن طريق مفهوم المخالفة ، للروحانية .. وهكذا تبدو نظرة « سانتاينا » للطبيعة ، نظرة يشوبها الخلط ، فضلا عن أنها تفتقر الى الدليل .

فاذا كان لا بد من معيار دقيق ، يوصلنا الى الوضوح الكامل للمادة ، فانه يلزم أن تكون المادة ، قابلة للتعريف ، وأن يكون لها شكل ، وأن تكون لها خاصية .. غير أن هذا التشخيص للمادة ، يجب أن يتم في اطار المذهب الطبيعي ، والذي يرفض التقسيم الثنائي الحاد ، بين المادة والشكل ، أو بين المادة والروح ، أو بين المادة والجوهر .. ومع هذا بلاحظ - مرة أخرى - أن « سانتاينا » بالرغم من ادعائه بأن المادة لا ملامح لها ، وانها لا يمكن معرفتها ، فان دعوته الخاصة بالمذهب الطبيعي ، غالبا ما تتخذ الطابع

الدفاعى ، وون هنا يتضح مدى ما وقع فيه « سانتاينا » خلال مناقشاته ، من الخلط بين المادة كمعنى ، وبين نسيجها * (١٠) و ماهيتها (الذى تتكون منه (١٠) .

وقد لاحظ « ديوى » هذا الخلط قائلا : ان « سانتاينا » في معالجه العملية لاى موضوع أساسى ... يبدو فيلسوفا طبيعيا أصيلا .. (ويميل - على حد تعبيره (ديوى) « بنصف قلبه » الى المذهب الطبيعى) ذلك أن موضوعات التجربة ، لم تعانج كإشياء موضوعية مختارة وإنما عولجت ، بوصفها امتدادات أصلية للطبيعة ، تدخل فيها علوم ، كالفيزيقيات ، والكيمياء ، والبيولوجى « و » لكن « سانتاينا » ، حينما يتعامل مع مناهج فكرية ، فان فلسفته في « الطبيعية » تتراجع الى اشارات فجة ، عن عبادة الايمان في بعض الحالات ، وضح تماما ، عجز البشرية عن ادراكها - ومع تعرية هذه الاشارة - فانها لا تعدو أن تكون خبالا حادعا « (١١) .

ويقول « سانتاينا » في معرض شرحه لآرائه ، التى خلاص اليها عن المادة ، في كتابه عن « نظرية الشك والايمان بالحياة » وكذلك في كتابه « عالم المادة » ، ان عالم فلسفة « الطبيعية » هو ذاته ، عالم الشيء المادى على اعتبار أن المادة بهذا المفهوم ، هى وحدة تتخذ شكلا محددا ومعينا ، وشريحة أساسية ، خالقة للنشاط والعدل المادى « .

ولذلك فان ربط الجوهر بالمادة هو بمثابة وجود خاص .. فلا

* المترجم : ورد في الاصل الانجليزى ، التعبير بكل من لفظى

Substance , matter بمعنى مختلف لكل منهما ، وكلاهما

يعطى بالعربية معنى « المادة » ، الا أن المادة بمفهومها الفلاسفى ، غير المادة التى تتخذ شكل الاشياء ، ومظهرها وخادتها أو نسيجها ، أو حرزها .

الجوهر .. ولا المادة ، يمكن أن يوجد أى منهما منفصلا عن الآخر .
 .. بينما أن عالم الشئئية المادية ، هو في الواقع المظهر المادى ،
 المتجسد في حياتنا اليومية ، وهو التجسيد الواقعى لما نشعر به من
 حب أو كره ، أو عاناة ، أو احتياج ، أو فشل ، أو تحدى ، أو
 استجمام .

بيد أن « ماهية » الشئ في مظهره المادى المتجسد فيه أى
 ليس هو المادة بمفهوم « سانتاينا » في فلسفته عن « أصل
 الأشياء » ، وإنما المادة عكس ذلك هى المصدر الخلاق ، أو
 العنصر المنتج ، في ذلك العالم الطبيعى والشكل هو المصدر الذى
 « تنطلق » منه الطاقة المادية الخلاقة ، حيث يعتبر اتحاد هذه
 العناصر في وحدة تسمىها ، هو العالم الطبيعى ، المادة الشئ .

فالمادة والجوهر تشكلا ن اذن ، الطاقة النشطة ، بالمعنى
 الذى قصده أرسطو ، بمصطلحه ، كوحدة منتجة ، وإنتاج .
 وكطاقة فاعلة .. وفعل ..

وعلى هذ الصورة ، يصف « سانتاينا » الروح ، بمفهومه
 عن مدى الفعالية المؤثرة (أو الاثر الفعال) في عالمنا الطبيعى ،
 وهكذا يقيس المادة بمعيار ما تحققه - بأقصى درجة دن الذجاج -
 دن نتائج وآثار في حياتنا .

وهكذا يتضح أن المادة في عالمها ، ليست منعقدة ذاتيا ، وليست
 مجردة من خاصيتها ، وإنما هى تشكل الحيز أو الاطار الذى نتصرف
 دن خلاله ، والذى يفترض أن أعمالنا ، وغاياتنا ، تتحدد وفقا له .
 .. ويتحدد وفقا لها ، وتتركز فيه وحدة الزمان ، ووحدة المكان
 فيما يتناول حياتنا ، ويحيط بها ، ويعززها .

وواضح أن « سانتاينا » ذهب بعيدا جدا في قوله ، بأنه
 لا يوجد جوهر ولا أى وجود ، يمكن أن ينفصل جوهريا عن هذا
 المجال ، أو عن ذلك الاطار للتصرف (١٢) .

ودن الغريب أن هذه الواقعية المغرقة ، لم تكن طبيعية ،
بمفهوم « سانتاينا » للمذهب الطبيعي ، عندما اعتنق (في البداية) ،
هذا المذهب . . أما لماذا بالضبط ، يروق لنا ، أن نصف هذه
« الطبيعية » . . « بالمادية » . . فهو أمر غير واضح .

وابس يعينى هنا ، أن أتناول البسواعث ، التى دعت
« سانتاينا » الى ذلك ، أو المخاطر التى نشأت عنه . . وكذلك
لا يعينى أن أتعرض بالتفصيل ، للاتجاهين الذين غلبا على
تفكيره بصدور المذهب الطبيعي . وإنما يعينى ، أن لاحظ ، أن
انصرافه « بكل قلبه » الى منهجه في « الطبيعية » ، كان فارغا ،
وغير مقبول ، ثم انه من المهم أن نلاحظ أيضا ، أن اتجاهه الثانى
في المذهب الطبيعي ، قد شابته الكثير من الخطأ . . ومع ذلك ،
فبدوسعى أن أقول « بكل قلبى » أن اتجاهه هذا (بنصف قلبه) ،
كان رغم الخط ، وعدم التماسك ، المصدر الذى أعان « سانتاينا »
في جميع كتاباته الناجحة المردوقة .

أما هذا الاتجاه أو الموقف الثانى « لسانتاينا » فذلك هو
الذى عرض له « ديوى » بتفصيل واف ، وبعلم راسخ . . ذلك أن
« سانتاينا » كان قد كتب في لحظات استغراقه في « طبيعته »
و « بنصف قلبه » . . يقول أن الوجود كله ، أو الجوهر أوجدته قوة
خالقة ، بينما كتب « ديوى » يقول أن الوجود ، قد تكون عسى
أساس - أي في إطار - مصلحة محددة . . وأن هذا الوجود يطلق عليه
« التجربة » (ولهذا فقد حرص بشدة ، على أن يميز بين هذا
المعنى الذى قصده من الاصطلاح ، وبين المعنى الذى يقصده
(الفكر البريطانى الارثوذكسى) (١٣) .

وبالمفهوم الذى حدده « ديوى » تعتبر « تجربة » . . احتمالية ،
وتاريخية ، ووصفية ، وعملية ، وذات مغزى ، واجتماعية ، وفضلا
عن كل ذلك ، فهى تحتل « المعالم التأسسي » (أو التأصيلي) . .

فلا شيء يقال أن لوجوده معنى ، ما لم يعبر انتقائية ، عن مدح ،
أو صورة لتجربة ما .

فالوجود ، أو الطبيعة - كما لاحظ «سانتايانا» - هو التجربة ،
بصورها المتوالية (وليس ممارسة التجربة) . . . ولذلك فإننا بقدر ،
ما نشير الى الوجود ، منفصلا عن أية علاقة له بممارسة الانسان ،
لاية تجربة ، بقدر ما نربط بين هذا الوجود ، وبين تلك الممارسة ،
فضلا عن أن هذا الربط يعتبر صورة لواقع الشيء الموجود ، على
نحو ما تعبر عنه أية صورة أخرى .

ونعتبر التجربة ، عند «ديوى» ، كما هي عند «جيمس» ،
ذات صفة مزدوجة ، فهي تتضمن عملية الممارسة ، وهو موضوع أو
موضوعات التجربة .

والتجربة انتقائية ، وتتركز على أساس من الوحدة ،
والاستمرارية ، التي تصل بين الفاعل ، والمفعول ، أو بين المنتج ،
والإنتاج . . . وعلى هذا . . . فإن المذهب الطبيعي لدى «ديوى» لا يقوم
في أساسه ، على فلسفة أصل الأشياء ، وإنما هو يحقق نوعا من
التعادل ، من هذه الناحية ، (أى من ناحية فلسفة أصل الأشياء)
بين مادة الموضوع ، وبين المواد التي تتحقق بها التجربة .

وعلى ذلك فإن دراسة التجربة ، تعتبر جزءا من الطبيعة ،
كوحدة حاصلة للتجربة ذاتها ، وهكذا . . . وحد «ديوى» بين العناصر
التي فصل بينها «سانتايانا» . . . بل ان «ديوى» أصر في الفصل
الآخر ، قبل أن يختتم كتابه « التجربة والطبيعة » على القول بأن
موقف البشرية ، يسقط بكايته في حضن الطبيعة ، وعلى هذا
الناحى ، يجب أن تفهم الطبيعة ، لا على أنها موضوع لممارسة
التجربة فحسب ، بل وخذ ، على أنها ، هي النشاط الذى يؤدي
الى وحدة الممارسة مع موضوع المادة المجربة (١٤) .

وعند هذا الحد ، نرى الآن أننا في وضع يمكننا من الاداظة
بالاهمية الفلسفية ، والاجتماعية الكبرى ، لهذه الطبيعية ذات
« نصف القلب » والتي تحدد الواقع بمفاهيم موحدة ، وتستمر
لطاقة النشاط البشرى .

وحيث تطابق بين هذا الواقع ، وبين 'التجربة' ، كما يراها
« ديوى » ، فكانها نعى بذلك ، أن نمارس منهج فلسفة
« الطبيعية » بطريقة تدعونا الى الاهتمام ، بالامكانات البشرية
والى فعالية الغايات الانسانية ، والحاجة الى الفكر البشرى .

ولكى نحقق ذلك .. يجب أن نتذكر الفيلسوف الذى تنطلق
اهتماماته من خلال هذه المجالات ، والعودة اليها ، عبر الحباشة
اليومية العملية ، والاجتماعية . ذلك انه لا بد للفيلسوف أن يرى
في هذه العودة ، دلالة للتذوير ولاثراء حياتنا اليومية .. وقد كان
هذا الاهتمام ، هو العلامة المميّزة ، للفلاسفة الامريكيين ، بغض
النظر عن القصاصات التى يطبقونها في أعمالهم .

على أن الصياح الذى ينطلق من المواقف الفلسفية وأصدقاء
المساجلات الفلسفية ، لا يمكن أن تدخّل عن هذه العلاقة الوثيقة
بهذه القيدة .. ثم ان الفلسفة التى تركز على هذه التجربة
البشرية ، تكمل هذه القيمة ، بل انها - كما لاحظ « سانتاينا » -
نحرك « الدوافع الخارجية » وتحرك أيضا « الدعامات الخارجية »
وتدفعنا الى تحمل مسئولية الاشباع الابداعى ، لكى نعيد تشكيل
حياتنا وبيئاتنا (١٥) .

ولاشك أن أعمال « ديوى » تعتبر دليلا دوحيا بذلك على نحو
ما جاء في كتابه عن « الفن والتجربة » .. وعلى سبيل المثال ، فإن
التجربة الجمالية ، لا تعتبر حقيقة وصفية فقط ، وانما تعتبر
كذلك ، أداة تفتح ، وتوسع ، وتعمل .. وهذا في كتابه عن

« الايمان العام » يقول أن الطبيعة الدنيوية ، لا تقتصر على مجرد التذكير ، أو التعريف .. وانما تمتد وتتسع ، لكي تستوعب الى أقصى حد ، علاقاتنا اليوهرية .

ثم ان مثل هذه « الطبيعية ، ونظرتها المستقبلية » تتسم من كل قلبى بالبنية الانسانية ، فهي فلسفة توجهنا الى التركيز على الغايات الطبيعية لكي نحقق غاياتنا الاخلاقية ، وقيمتنا الانسانية وما تتجسده آمالنا الواعدة ، لا شك أنها استدعونا الى التصدى ، للصعوبات الحالية ، والى مدخل نتجه منه الى تطور أفضل .

المهـوامـش

- ١ - جورج سانتاينا « ميتافيزيقيات الطبيعة » ، عند ديوى « طبعة ١ » سكليب ، « فلسفة جون ديوى » (لاسال ، الينوى ١٩٥١) ، وهذه أساسا طبعة معادة لمقال كتبه سانتاينا قبل ذلك ، بنفس العنوان في جريدة الفلسفة - ٣ ديسمبر ١٩٢٥) .
- ٢ - بهن ديوى « طبيعية بنصف قلب » جريدة الفلسفة (٢ فبراير ١٩٢٥) .
- ٣ - سانتاينا - المرجع السابق .
- ٤ - المرجع السابق .
- ٥ - المرجع السابق .
- ٦ - المرجع السابق .
- ٧ - وهذا الرأى أساسى - طبعا - في كتابات سانتاينا بصفة عامة . أنظر خصوصا « عالم المادة » (نيويورك ١٩٣٠) .
- ٨ - أنظر « حياة العقل » في الفن ، والدين والعلم والمجتمع والذوق العام - أنظر أيضا ، المعايير العقلية في عالم الروح (نيويورك ١٩٤٤) وفكرة المسيح من مواعظه .
- ٩ - سانتاينا - عالم المادة ، وخاصة الفصل الاول .
- ١٠ - المرجع السابق - الفصل الثانى .
- ١١ - ديوى - المرجع السابق .
- ١٢ - سانتاينا عالم المادة - الفصل الثانى - أنظر أيضا عالم الروح - الفصل الاخير .
- ١٣ - ديوى « التجربة والطبيعة » (شيكاغو ١٩٢٥) الفصل الاول ، وتعتبر من أعماله الرئيسية .
- ١٤ - ولتفصيل أوفى ، أنظر كتابى في التجربة والفلسفة ، وميتافيزيقيات ديوى ، (جامعة زيروكس ١٩٧٦) .
- ١٥ - المرجع السابق في (١) .

تأملات في الميتافيزيقا

كتاب جون ديوي

التجربة والطبيعة

بقلم

سيدني هوك

باحث أول بدرجة الزمالة ، بمعهد ، هوفر ، بجامعة ستانفورد
وأستاذ غير متفرغ في الفلسفة بجامعة نيويورك ، نال تعليمه بكلية
سيتي بنيويورك ، وجامعة كولومبيا ، وحصل على درجات شرقية
عديدة .. أحدث أعماله من البراجماتية .. والمعنى المأسوي للحياة ،
والثورة ، والإصلاح والعدالة الاجتماعية ..

دأرت مناقشة ، في مؤتمر عقد ، لدراسة « الفلسفة في حياة الامة » على الفلسفة الميتافيزيقية «لجون ديوى» .. وكان الافتراض الطبيعي ، ان متافيزيقاه ، تعكس من بعض الوجوه ، أو تؤثر ، في حياتنا الوطنية ، ان لم يكن مباشرة ، فمن خلال ما تحمله من مضامين ، أو غيرها من وجوه فلسفته .

وهذه الانعكاسات ، أو ذلك التأثير ، كان يكفي لادانة هذه الفلسفة ، من وجهة نظر الغالبية من الاراء التقليدية ، عن الميتافيزيقا ، والتي نرى فيها نظاما قائما على القياس الذي يهدنا بمعرفة آف باء الوجود ، أو الحقائق الضرورية ، حول أى شيء نتصوره ، أو يمكن أن نتصوره ، أو عن الوجود من حيث هو وجود ، وهي ما قد يبدو من بعض المقاصد المفروضة - للأسف - كالتى كانت تتضمنها المناهج الميتافيزيقية في الماضي ، والتي انتقدها «ديوى» نفسه ، بسبب ما تفرضه من الافكار الكنسية الجامدة حول القيم الكونية ، بغية تبرير الأوضاع القائمة ، وتيسير الوصول الى صيغة للإفاق معه .

وعلى الرغم من عدم وضوح الكثير من الاشياء ، في فلسفة « ديوى » ، فلا أحد يستطيع أن ينازع - من حيث المنطق - في موقفه من عدم أخذه بهذه الفكرة ، عن طبيعة الميتافيزيقا ، حيث وضحت ، رؤيته الفلسفية التي اعتنقها ، بعد أن هجر المثالية الهيجالية ، لبتخذ مكانها ، « الطبيعية » التي جعل منها « المنهج النقدي » .. للمناهج النقدية السائدة » ، ولأن موضوع مادتها (أو موضوعها الرئيسي أشار اهتماما ، لا مفر منه .. بالقيم ، كما أثار نقدا مريرا للنظام الاجتماعي) .

هذا ، ويعتبر كتاب « ديوى » في « التجربة » .. والطبيعة » من أصعب كتاباته ، وأشدّها إثارة ، ثم انه كان محسّسا لإثارة

اعتراضات كثيرة من جانب خصومه من النقاد ، من جهة ،
ولتفسيرات عديدة من جانب أنصاره ، من جهة أخرى .
وسأحاول هنا ، أن أضع الأمور في نصابها ، فيما أقدره من
المذاق البارزة ، بحيث أردتها من خلال ذلك - وبدون أى تحيز -
الى الأصول الرئيسية التى انعقد لها مؤتمر « الفلسفة فى حياة
الأمم » .

وليس ثمة رأى واضح ، عما اذا كان « ديوى » نفسه ، يعنى
عن وجود أية علاقة بين حياة الأمم الأمريكية ، وبين فلسفته
المتأفيريقة ، أو انها تخيلات ، فى خاطره بالطريقة التى عبّر
عنها ، حينما أصدر كتبه المتخصصة فى المشاكل الاجتماعية :
والسياسية ، مثل كتابه عن « المذهب الفردى بين القديم والحديث »
وكتابه عن « مذهب الحرية ، والعمل الاجتماعى » .

وعلى الرغم من أن « ديوى » كان يؤمن بأن آراءه الأساسية
يتعلق بعضها ببعض ، فانه لم يكن لديه منهج بالمعنى التقليدى ،
لذلك نرى البعض ، قد يرفض أحد آرائه التى وردت فى كتاب
به مثل « التجربة .. والطبية » ، بينما ، يوافق على رأى له فى
كتاب آخر ، مثل « الديمقراطية ، والتعليم » أو كتابه عن « الحرية
.. والثقافة » وانى لست من هذا الرأى لانه .. مهما كانت العلاقة
أو الصلة ، بين الحياة الأمريكية ، وبين أفكار « ديوى » فانها تعتبر
من أعظم وجود فلسفته ، بل وتتميز ، حقيقته . - من وجهة نظرى
- بأنها واضحة ، ومحددة .

وكان « ديوى » نفسه ، يرى - الى المدى الذى كانت فيه
فلسفته ، معبرة ، وكاشفة - انها تعكس حالة الانسان فى عصرنا ،
أكثر مما تعكس حالة الانسان الأمريكى ، رغم ما قد يحتج به -
تجاوزا - من أن مظاهر التقدم التكنولوجى ، والثقافى فى ضوء
التجربة ، ليست أقل تعبيرا عنها فى حياة الأمم الصناعية الأخرى
فى الغرب أيضا .

على أن الجدل الدائر ، حالياً ، حول «ميتافيزيقا» ديوى « في كتابه « التجربة والطبيعة » يجب ألا يغفل حقيقة معروفة جيداً ، عما كان يراود ديوى ، من سوء حظه لاستخدامه اصطلاحى ، « الميتافيزيقا » و « التجربة » .. الى حد أنه كان مستعداً في آخر مشواره الطويل في الفلسفة ، أن يلقى بهذين المصطلحين في البحر ، لكي يتخلص من سوء الفهم الذى لزمهما .

فهو كان يود - فيما يتعلق باصطلاح « التجربة » - أن يستبدل به اصطلاح « الثقافة » بدفهومها (الانثروبولوجى) وذلك تأسيساً على أن الثقافة هى التى تشكل شخصية الانسان ، حيثما يكون تواجدده « في الحياة » وهى التى تميز طبيعته البشرية ، عن طبيعة الحيوان ، وذلك أن الطبيعة البشرية ، طبيعة ثقافية تاريخية .. أكثر منها بيولوجية ..

والواقع أن « ديوى » ، عندما تناول تاريخ الفلسفة ، بصفة عامة ، وقبل أن ينتهى من كتابة مقدمته الجديدة لكتابه « التجربة والطبيعة » صرح بأن العلاقة بين الطبيعة .. والطبيعة البشرية ، هى « المشكلة القائمة .. ان لم تكن هى المشكلة المزعومة » والتى يتركز فيها الاهتمام الدائم للفلسفة ، ثم أنه اعترف في السنوات الاخيرة من عمره الذى ناهز التسعين ، بأنه لن يستخدم مرة أخرى كلمتى (« ميتافيزيقا » أو « ميتافيزيقى ») لاي داع يتعلق بموقفى الخاص ، ولأنه كان يشكو من استخدام لهذين المصطلحين ، بسبب ما التبس بالمعنى الذى يتضمنانه « في التراث الكلاسيكى القائم على فلسفة أرسطو » .

وبغض النظر عن أية كلمة ، استخدمها ديوى بدلاً من « الميتافيزيقا » فإنه قد شغل نفسه ، بالموضوعات التى يشير اليها هذا الاصطلاح في دقالاته الاولى ، مثل « طبيعة العالم الوجودى الذى نعيش فيه » (١) ، ومثل « معرفة الخواص الاصلية للوجود » (٢) .. (٢٠ - فلسفة)

وبعد كل ذلك ، فإن « ديوى » ، كان يدلل دائما - وبحق - على أن السلوك في الحياة - إذا كان ولابد أن تكون محكومة بالعقل - فإنها تتطلب ذلك ، أن نستوثق من معرفتنا الكاشفة لطبيعة الطبيعة ، ولا تحطت كل خططنا ، ومشروعاتنا ، وذلك لان الطبيعة البشرية ، جزء من الطبيعة أيضا ، * - حتى لو كان جزءا متميزا عنها - وأن ندرسها بنفس الروح ، وب نفس المنطق الدارس ، وإن لم يكن بنفس القواعد (أو الاصول) التكنيكية ، التى ندرس بها الجمادات ، أو السلك الحيوانى .

ولا شك في أن هذه الدلائل المميزة لموظيفة الطبيعة ، والطبيعة البشرية ، تعتبر كما يقول « ديوى » « خريطة أساسية لميدان النقد » لأنها تكشف لنا الطريق الى ما نفعله ، وتكشف قبل كل شيء ، الساحة التى تتم فيها الخيارات الفلسفية الأساسية ، التى تقتضيها الحكمة .

فالوظيفة الأساسية ، عند « ديوى » تمتد الى مدى ما يمكن أن يذهب اليه حماسنا - ولكن دون أن تنفصل عن الانظمة 'الخرى - « لاعتبار الاساسي للقيم الانسانية ، والتى تطرح بأبسط عبارة ، مطلبنا في حياة طيبة في مجتمع خير » .

واذا كانت معرفة طبيعة العالم الفيزيقي ، والبيولوجي ، والاجتماعي ، ضرورية ، لرسم الطريق المعقول للحياة ، فلماذا نحتاج الى مزيد من المعرفة عن العزوم الخاصة ، التى تتعلق بمحركنا ، وغيرها من الامور التى ترشدنا ؟

و فضلا عن ذلك ، فقد أثبت « ديوى » ، في مناسبات عديدة ، أن العلم التجريبي ، أو القائم على التجربة ، هو المثل الدال على

* المترجم : يقصد هنا التمييز بين الطبيعة البشرية ، أو الوجود الانسانى ، وبين الطبيعة الكونية ، أو طبيعة الوجود الكونى .

المعرفة ، الوثيقة ، ثم عدل عن رأيه ، الى أن أتى فطلب لمعرفة
فلسفة ، قد يكون مطلباً منافساً ، أو بديلاً للمعرفة العلمية .. ثم
كان جواب « ديوى » على التساؤل المذكور ، بأن بعض الأفكار
السيئة عن طبيعة المعرفة ، وطبيعة الانسان ، وبصفة خاصة ،
طبيعة التجربة البشرية ، هي التى حالت دون التطبيق المثمر ،
مثل هذه المعرفة ، على شئون البشر ، وأن بعض الافتراضات
التقليدية ، المأخوذة عن فلسفات العصور الماضية ، والتي تسالت
مناعها . الى حد ما ، الى لغتنا ، قد أثارت مشاكل مستعصية ،
كما ترتب عابها ازدواجية يستحيل اجتيازها ، بين الشخص ،
والموضوع . أو بين الواقع والظاهر ، أو بين الفيزيقي والعقلي ،
أو بين الانسان والطبيعة ، أو بين الاشياء التى تخضع للتجربة ، وبين
الاشياء ذاتها ، وبين الفرد ، والمجتمع ... وقد دلل بالتالى ، الى
أن يصبح الانسان غريباً في عالمه ، كما شأب الغموض ، الابداع
الفكرى للانسان .

وقد توحد ، وفقاً لرأى « ديوى » ، بعض دلالات أساسية : أو
ملادج ، للوجود الطبيعي (٢) - لم تدرس بأسلوب علمى متخصص ،
وذاك على الرغم من أن الجايغ : قد اعترف - ضمناً - بشكل
أو بآخر ، فجدا وضوح من أثر ذلك فى الرأى العام ، من أنها ، لم
تنضم فى " اتحاد نسبى " فى أى مكان : تنحذ موقعها فيه ..

«الفعل .. والشروع فى الفعل .. الذى نتشكل من التجربة» بجمع
فى وحدة واحدة ، بين صفة ، لمحتمل ، والمتيقن ، أم بين الموهلك ، والآمن
.. وبين الجديد ، والمألوف .. وبين الشاذ ، والبدئى .. وهكذا ..
وضع « ديوى » سلسلة من الاطراف المتقابلة فى قائمة طويلة * ..

* المترجم : وقد يكون مما يقرب من ذلك شيها : التقابل ،
والتناقض ، والتضاد الخ مثل قولنا فى الصفات المتقابلة أو المتضادة :
الافراط ، والتفريط ، الجبن ، التهور ، البخل ، والسخاء بينهما يكون
النوسط بين الطرفين ، هى الصفة التى نتهيز « بالعدل » بينهما ،
كالشجاعة ، بين الجبن والتهور ، والكرم بين البخل والسخاء الخ ..

» التصميم والتفليذ .. مادة الشيء ، وعرضه .. المادة والطاقة
 الاستقرار ، والحركة .. الواحد والمتعدد .. الاستمرار والانتقطاع ..
 الثبات ، والتقدم ، القانون ، الحرية .. النمطية ، والتطور ..
 التكيف والتجديد ، .. الإرادة الواعية ، والرغبة الجامحة .. الدليل ،
 والاكتشاف .. الواقع والممكن .. وهى كلها أسماء تنسب الى وجوده
 مختلفة من الترابط الذى يتوقف أثره على أسلوب الحياة ، على الفن
 الذى يتحقق بمقتضاه ، التواءم بين هذه الاشياء كل منها دمع
 الآخر « (٤) »

وقد تعترضنا بعض الصعوبات لتقبل هذا التحديد ، لخصائص ،
 تكتنف حالة الانسان ، ومتطلباتها ، فى أى مكان ، بل وفى كل مكان
 .. كما قد تصدمنا مجموعة من الحقائق .. وهى حقائق هامة ،
 عندما تواجهنا ، أمور شاذة ، لهذه الأمور ، مقابلا متقولا

وحتى لو اننا عارضنا « ديوى » فى قراءته للتاريخ الخافى ،
 ليعبر لنا معظم الفلسفات التى كانت سائدة فى الماضى ، فى محاولة
 منه ، تمجيد ، الفلسفات المؤكدة ، والمحددة ، والابدية ، وي طرح
 منها الفلسفات ، غير المتيقنة ، أو المعارضة ، أو الاحتمالية ، فان
 مثل هذه القراءة ، جديدة - لا شك - بكل اعتبار ، خاصة واننا لن
 نجد صعوبة كبيرة ، فى تقبل قناعة ديوى ، باحتواء الطبيعة ، لحياة
 الانسان ، ومتطلباته ، احتواء كاملا .. ومع ذلك فثمة صعوبة ، قد
 تحول دون تقبل اصراره ، على التاكيد بأن الدلالات والصفات التى
 تتميز بها حالة الانسان ، هى ذاتها ، التى تتميز بها الطبيعة
 أيضا .

ويقرر « ديوى » .. « أن العالم مدفوف بالمخاطر .. وغير مأمون ..
 .. ثم ان الطبيعة ذاتها ، بما تتميز به من الصفات ، وما يضطرب
 فيها من العلاقات ، والجزئيات الفردية ، والنمطيات ، والغايات
 والفعاليات ، والاحتمالات ، والضروريات ، تشكل جميعها ، حلقات
 متصلة ومتراصة ، تحيط بالانسان فلا يستطيع منها فككا ، (٦) »

فصلًا عما تزخر به الدلائل الاصلية التي « تشهد بها موجوداتها ، من كل الانواع ، بغض النظر عن اختلافها من الناحيتين الفيزيائية ، والعقنية ، (٧) ٠٠ هذا الى أنها تعتبر « دلائل ٠٠ قد أشير إليها ، في كل بحث أو مقال ، مماثلة أن اكتشفت ، كدليل لا ينقص ، على الوجود الطبيعي » (٨) وهي دلائل ، أو صفات ، تتميز بأنها ليست شخصية ، بمعنى أنها لا تنفرد بخاصية ذاتية لا يشترك فيها غيرها ، وإنما هي تتقصد أوضاعا لمسائل ، تتحدد بها وظائف أي مجتمع بيئي معين ، ومن ثم يكون وجودها مؤكدا ، بنفس القدر الذي يتأكد به وجود العناصر الاخرى .

ولنضرب لذلك مثلا ، لشخص قد يشعر بالقلق ، أو بالخوف ٠٠ مع أنه في وضع لا يشتمل فيه ، أي خطر يقلقه ، أو يتوقع منه ما يبرر شعوره بالخوف ٠٠ ففي حالة كهذه ، يعتبر شعوره بالخوف ، مسألة واقع ، القدر الذي يظهر به سلوكه ، حين يمشي متوجسا ، أو يمشي مهرولا ، كما لو كان يريد النجاة من حقل للالغام ٠٠ ويتحسس بعنائه الى جانب المشاة الذين يسيرون حوله ، ونصبح بذلك أمام حالة من الإصرار على الخوف أو القلق ، تشير بوضوح الى أن صاحبها يعاني من النورستانيا .

وقد يحدث لشخص ، في مثال آخر ، أن يكون متواجدا في حقل للالغام فعلا ٠٠ ولكنه مع ذلك ، لا يشعر بأي خوف ، أو خطر ، فيما يدل عليه سلوكه الذي ينم عن أنه كما لو كان يسير في نزهة ٠٠ بينما الموقف في هذه الحالة ، محفوف بالخطر ، لأن الحقل ملغم فعلا ٠٠ وعندئذ فالتناقض ذلك الشخص ، بأنه غير خائف ، وهو وصف يفترض بأن هناك ما يخيف فعلا ، أو ما يخشى خطره ٠٠ وفي هذا السياق ، جاء قول «ديوى» ٠٠ أن «العالم دهلك : ومحفوف بالمخاطر وغير مأمون » .

وقد اشتهر هذا الرأي بأنه ، كان حجر عثرة ، أمام الكثيرين

من معاصري « ديوى » ومنهم بصفة خاصة .. « راسل » ، « م. ر. كوهين » ، حيث كانت الصعوبة لديهما ، تعكس رأيهما المخالف ، عن طبيعة التجربة ، ذلك أن الخوف عندهما ، هو مجرد حالة عقلية (أو شعورية) دون أن تكون له علاقة لصيقة بما يوجد ، أو لا يوجد في الطبيعة ، وإنما هي حالة لها وضعها الخاص ، مثل أية صفات ثلاثية ، أو حتى ثنائية في العقل ، أو في الجهاز العصبى ، لدى انشخص المذكور .

ويرى « ديوى » أن هذه الازدواجية ، بين الطبيعة والتجربة ، لا يمكن الدفاع عنها ، كخاصية لصيقة ، باعتبار أنها تؤدي الى نتائج ، تجعل حكمنا العادى والعملى ، غير متناسق ، فضلا عن أنه لا يهم - من حيث الواقع - أن تكون في أحكامنا قادرين فعلا على التمييز التفيد بين تجربة الشخص الذى يكون لشعوره بالخوف ما يبرره ، في الوضع الذى يكون عليه ، وبين تجربة شخص لا يكون لشعوره بالخوف أى مبرر .

وانما يكون تبرير الشعور بالخوف ، بأن يكون ثمة ما يخيف فعلا ، أو ما يخشى خطره ، بما يبعث على هذا الشعور ، في موضعه حقيقة ، فالخوف أو الخطر ، يعتبر هنا ، موضوعيا ، لأننا نصبح على علم به وبمصيره ، أما اذا لم يكن هناك ما نخشاه فلا يجد بنا أن نخلق الشعور بالخوف في جهازنا العصبى ، وكذلك فان خطر اجتعال وقمع حرب ذرية ، يرجع الاحساس به ، الى ما يبرره من الشعور ، بصورة موضوعية بامتلاك الاسلحة الذرية ، وتطويعها بين القوى المتعادية ، طالما كان ذلك ، احتمالا واردا في مخيلتنا .

هكذا .. كان أمل « ديوى » أن يستبدل اصطلاح « الثقافة » باصطلاح « التجربة » لكى يتجنب سوء الفهم الناشئ ، عن ترجمة آرائه عن التجربة ، لدى هؤلاء الذين انتقدوه ، وعلى الرغم من ذلك ، فدا يزال هذا الامر ممكنا .. بحيث يكون مسئالننا في اطار البحث

الفلسفى عن « ثقافة من ؟ » بولا من سؤالنا عن « تجربة من ؟ » .
 وذلك انه عندما يظهر هذا المصطلح في المقالات الفلسفية مع السؤال
 عن « ثقافة من ؟ » أى عندما نستبدله ، فان صفات الثقافة ،
 بمعناها (الانثروبولوجى) لا يمكن اعتبارها بسهولة ، مجرد أمر
 خاص أو قاصر ، وان التعديل على الصورة المتعددة للثقافات ،
 وخاصة الثقافات البدائية ، في محاط العالم الفيزيقي ، يعتبر
 وثيقا الى الحد الذى تصبح فيه خاصية الوجود ، وما يكتنفه من
 احتمالات الصدفة ، أو المخاطر ، أو ما يزر به عالم الاشياء
 التجريبية ، حقيقة دافعة ، تزر بها الحياة في واقعها ، وحاضرها
 من كافة نواحيها ، ولهذا لم يتوان « ديوى » في أول طبعة لكتابه
 « التجربة والطبيعة » ٠٠ عن الاشارة الى استخدام كلمة « لثقافة »
 بنفسها ، الانثروبولوجى .

ومن المهم ، لكى نتحقق من أن « ديوى » ، حين استخدم اصطلاح
 « التجربة » ٠٠ وحين رأى أن يستبدل به اصطلاح « الثقافة » ٠٠ لم
 يختلف فقط مع خصومه حول الادور الاصطلاحي ، أو اللغوية ، على
 ما ذهب اليه ويصر عليه أحد خصومه المتشددين . وانما كان
 اختلافه أيضا ، حول مدخل له ، يريد أن يدخل به الى حقائق الحياة
 الشخصية والاجتماعية ، والذي سيكشف به عن ظاهرة لا ينزع فيها
 أحد ، تتمة ، بالتناول المعادى للادور ٠٠ وهذا هو ٠٠ م . ر . كرهين ،
 كتبعة يقول :

« ٠٠ ان كل ما على ظهور البطة ، ربما كان يشغل تفكير
 « ديوى » في اجابته لى ٠٠ فهو ، لا يرجو فقط أن يكون السؤال الذى
 يوجه له على أساس افتراض أن كلمة « تجربة » يجب أن تستخدم
 في كل عضاديتها بدلا . من المعنى الذى كان محدودا في ذهنى (سؤال
 في اللغويات) بل انه لا يبدو ، نه تحقق من أن الاستدراكية بيزو
 الفكر ، وبين الظواهر الطبيعية الاخرى ، هى من الامور الواقعية ،

التي تثبت بالوضوح التجريبي ، وليس بالاصرار العنيف ، أو بأن ندسه خلسة ، في تعريف ما ، باستخدام كلمات : يوهم بها أن ثمة محيرات أسوء فهمها « (١٠) » .

وكانت اجابة « ديوى » الحاسمة : في رده على مثل هذه الانتقادات هي :

ان تصوره للتجربة ، يفرض التمييز بين الفائم بالتجربة ، وبين الشيء الذي يجربه (وهذا هو سبب وصفه لها بأنها كلمة ذات معنى مزدوج) وهو أمر بعيد عن الاستمرارية ، بين الافكار وبين الظواهر الطبيعية ، فهو رأى تؤبده النتائج الجماعية الانظمة البيولوجية ، والطبية ، والثقافية ، الطبيعية .

فمن نقطة الاساس للتجريبية العلمية ، والتي يعترف خصومه بقبولهم لها ، فان التفكير يعتبر ، حدثا ، أو عملية طبيعية .. أو شكل من أشكال السلوك ، الذي تحدد اتجاهه الاحداث الطبيعية ، عادة ، في الوقت الذي تتدخل في توجيه الاحداث الاخرى .. ومن هذا المدخل ، يتصح السبب في أن التفكير ، هو الذي يصنع الاختلاف في العالم ، يوضع معايير ، تجعل من الفكر ، ظاهرة عملية ، يصفها « ديوى » بالغدوض الكائل ، وفقا للرأى التقليدى الثنائى لدى خصومه .

وقبل أن نعرض لبيان هذه النقاط ، نود أن نمر درورا عابرا بالمتغيرات ، التي أدكن تحقيقها ، باستبدال « الثقافة » « بالتجربة » ، بالنسبة لميتافيزيقا « ديوى » ، لاننا عندما ، نتحدث عن الثقافة كبديل عن التجربة ، لا نحب أن نقف بها عند المعنى المعروف من أنها من مختلف زواياها ، تعتبر ، مجرد وسيلة للمعرفة لانها - أى الثقافة - مسألة متعددة الجوانب ، فيما يتعلق بالاداء ، أو بالاستمتاع بكل الاشياء التي تاحتها ، الطبيعية .

ذلك ان الانسان لا يوجه الطبيعة ، اطلاقا ، على اعتبار أنها

هى مركز الثقل فى التجربة ، وانما هو يواجهها ، كنظام تثقيفى ، وكجزء يتمثل فى جماعة ، أو فى مجتمع ، حيث يكون من الايسر ، أن نؤكد على السمات ، أو الملامح الموضوعية للحياة الاجتماعية ، والتي ترتسم الحدود النمطية ، لها ، كما يرون من الايسر ، أن نرى كيف أن السمات البناءة ، أو المخربة ، لحياة متكاملة ، تتوقف على الدلالات المستمدة من البيئة الطبيعية .

ومع ذلك ، وبالرغم من أن دلالات الحياة الاجتماعية ، تقبع تحت ملاحظتنا ، الا أنها قد تستعصي على فهمنا ، اذا نحن رسمنا لها حدوداً تحكمية ، بين ما هو طبيعى .. وما هو ثقافى .. فلن يمنعنا ذلك من أن نرى فى الدلالات الثقافية ، مجرد دلائل طبيعية ، على نحو ما تبدو به فى اطار كل الدلالات الاجتماعية ، وكما تبدو به ، وبنففس ، طريقة فى المجتمع .

ولكى نصنّ الا « ننكر » كما نفعّل عادة ، « على الطبيعة ، خواصها ، التى تجعل الاشياء تبدو ، محبة ، أو جميلة ، أو جذابة ، أو مخوفة » فان علينا أيضاً ، ألا نفكر على الطبيعة ، خواصها التى تجعل الحياة الاجتماعية ، زاخرة بالتعاون ، أو التنافس ، أو بالسلام ، أو بالصراع ..

لكننا لا يجب أن نفهم - ضريباً - أن الخواص فى الطبيعة ، التى تجعل أو تساعد فى جعل الاشياء ، محبة ، أو منفرة ، هى بذاتها .. محبة ، أو منفرة ، وعلى ذلك فلا يجب أن نعتقد ضريباً ، بأن الخواص فى الطبيعة ، التى تجعل المجتمعات تعيش فى سلام ، أو تدفع بهم الى حرب ، هى ذاتها - عقلاً - فى سلام ، أو فى حرب بعضها مع البعض .

وإن المؤكد ، أن ثمة دلالات فى الوجود ، تختص بها كل من الثقافة ، أو التجربة ، أو كلاهما معاً ، وهى تتميز بوضوح عن

دلالات أخرى للوجود في الطبيعة ، ولكنها ليست بالضرورة هي نفس
الدلالات المذكورة .. هذا إلى أن «ديوى» لم يكن من علماء النفس الذين
يجب أن تتوافق فيهم ، شروط رفاهة الجس .. ولم يكن من مناطق
المذهب المثالي ، أو المذهب المادي ، حتى يرى في الطبيعة موضوعا
من موضوعات المنطق ، وإنما كان فيلسوفا طبيعيا ، دتطورا ، يرى
في جميع الصفات التي توصف بها الثقافة ، أو التجربة البشرية ،
شرطا لوجودها الموضوعي والعضوي لخصائص الطبيعة ودلالاتها
.. فضلا عن هذه الدلالات لم تأت دفعة واحدة ، معا ، ولا هي تتعارض
أحداها مع غيرها .. وما لم يكن ذلك واضحا تماما ، ذصبح ازاء دعوة
جامحة ، لسوء الفهم .

فالتبيعة ، يجب أن تكون هكذا « وكأنها تغرى بالمجهول ،
وتحفز على البحث » وأن لها ، حاجات ومطالب ، جائعة ، وعطشي
التي .. ولكنها - هي ذاتها - لا تملك هذه الدلالات ، بمفهومها
الدقيق .. وليس هناك ، في هذا الصدد ، سوى قول واحد .. وهو
أنها تملك عنصرا للعشوائية ، أو الصدفة ، أو للنظام أو العوضي ،
وفي مراحع غير محددة ، وإنما يمكن القول بأن أي موقف في مشكلة ما ،
يفترض أن يكون له علاقة ، بمقتضيات انسانية ، أو اجتماعية ،
أو يتلاقى - بالقليل جدا - بموضوع ذي حساسية خاصة .

أما الطبيعة ، فليس لديها أية مشاكل ، تخصصها ، رغم
الحقيقة التي تقول ، أن مشاكلنا نحن ، هي التي نخبرنا : بشيء
ما ، من الطبيعة .

وفي رأيي - بدد أن راجعت كتاب « ديوى » .. التجربة ..
والطبيعة ، أنه كان يحسن صنعها ، لو أنه عدل تصوره عن
الميتافيزيقا ، وتجنب الادعاء بأنها نظام مستقل ، يمدنا بالمعرفة
عن العالم ، وهي التي لا نستطيع الحصول عليها عن طريق أية
دراسة أخرى ، وأن ما تمدنا به - أي الميتافيزيقا - من المعرفة ،

تعتبر بمثابة الدلالات النوعية ، التي يمكن اكتشافها ، في أي موضوع أساسي ، أو في أي مجال لاى مقال .

ولا أعتقد أن هناك دلالات طبيعية أخرى ، فيزيقية ، أو بيولوجية ، أو شخصية ، أو اجتماعية .. يمكن أن نرودنا بشيء في هذا الصدد ، كما أنه لا يبدو لى أن « ديوى » قصد ، من وجهة نظره ، أن يفسر الدلالات بهذا المعنى ، وإنما كان اهتمامه بنسب في الواقع ، على تحليل ووضع قوائم لهذا الملامح أو السمات ، التي تترك بصماتها على حالة البشرية في العالم ، وعلى آمالها ، وإمكاناتها ، والتي غالبا ما ينظر إليها ، على أنها صمامات أمان ، دون أن توضح بجلاء ، بل وأحيانا ما تكون مجهولة ، بل ومرفوضة ، سواء من خلال حماسنا لدلالات أخرى ، أو بسبب عجزنا عن الاعتراف بحتمية عدم المساس بأية سمة من السمات الخاصة ، بالموضوعات الأساسية ..

وبهذه المناسبة ، ونحن نختتم كلمتنا في هذه النقطة ، نرجو أن نذكر بمسألة الوجود الحيوى للموضوع الأساسي ، والذي اتخذت منه نقطة البداية ، من أن هذا العالم .. عالم يتقدم فيه الإنسان ألا يحشر أنفه ، ليعرف كم من القوة يحذاق إليها .. والتي لا يستطيع بدونها أن يعيش ، أو ليحاول أن يخلق ، كما يخلق الإله .. وإنما الذى يعنيه فقط ، أنه لا يريد أن يعيش كالحيوان أو كالبهائم ، وأنه وان لم يكن قادرا على التصرف بحكمة فيما يأتيه من الافعال ، فإنه لا يستطيع أيضا ، أن يتصرف بمهارة مخالفة للطبيعة ، حتى لو كان ذلك على غير هواه .

وعندى ، ان ذلك هو ما عناد « ديوى » في اشاراته المجازية ، الى الطبيعة التي « تدعم نشاط الانسان » .. أو « تطمسه » .. أو « تسحب مساعدتها له » .. أو تتلاعب بمخلوقاتها .

هذا وقد يثور الاعتراض ، على بعض الدلالات النوعية ، التي
تتداور فعلا بين كل انماط ، ومجالات البحث ، والتي تتقدم كل
الموضوعات الاساسية .. مثل .. الفردية .. والاستمرارية ،
والوحدة .. والتعدد .. والتجديد .. والمألوف .. والواضح ..
والغامض .. والبعيد .. والمتناول .. وغير ذلك مما حشده من
الاطراف المقابلة .

وهذه الدلالات ، تختلف عن مثيلاتها الاخرى ، مثل مهلك
(أو محفوف بالمخاطر) .. وآمن .. ومحتمل .. ومؤكد .. واحتمالى
.. وضرورى .. والتي يبدو واضحا ، أنها لا تنطبق على كل
الموضوعات الاساسية ، أو في مجال البحث الشمولى .

واعتقد مع ذلك أننا حين نواجهه ، بالتاكيد ، أول قائمة من
الدلالات النوعية ، التي ثبتت بالدليل ، سنواجهه ، بمفاهيم تتناول
معانى مختلفة ، في الميادين المختلفة ، التي نستخدم فيها وذلك أننا
لا نتعامل مع معنى واحد غير متغير ، أو مع دلالة واحدة ، وإنما
نتعامل مع مجموعة من المعانى والدلالات المختلفة .

والدلالة - الفردية مثلا - والتي تكتفى من التمييز بين
رقم فردى في مجموعة أرقام ، ليست كالدلالة التى تكتفى من التحقق
في ظل لمن فردى ، أو شخص فردى ، أو ألفة فردية .. فإذا أردنا أن نجرد
اصطلاح « فردى » كغيره من الاصطلاحات من نفس النوع ، فسيجرتنا
ذلك ، الى غموض تلو غموض ، الى أن نطيفه في اطار نوعى محدد .
وكان « ديوى » نفسه ، يعلم أن تعداد الدلالات النوعية في
الطبيعة ، لا يساعدنا وحده على فهم العالم ، أو على قيادتنا
لأنفسنا في ضوئه ، لاننا في مواجهتنا للاحداث ، والتحديات سنلاحظ
أن الدرجة والمعيار الذى تتساند به ، (الدلالات) بعضها البعض
« هى التى تصنع الاختلاف في النتيجة » ويخبرنا « ديوى » أنه ..
« بصراحة ، لكى نلاحظ ، ونسجل ، ترقعنا الاحتمالى كدلالة ، على
احداث طبيعية ، لن يصنع شيئا ، مع اصطناع الحكمة ، التى

تدعو مع تيقب أى احتمال فى ضوء واقع قائم فى الحياة ، الى الخوف من الله ، الذى يعتبر - على الأقل - بداية الحكمة الحقيقية » (١) حين نضع هذه الحكمة نصب أعيننا ، عندما يكون لدينا خطط ، فتقرب تحققها ، فيما يتعلق بشئنا الحديبة .. أما كيف نفعل ذلك ؟ .. فيتطلب صراحة ، مزيدا من المعرفة ، أكبر من تلك التى نستوعبها من الدلالات النوعية ، على نحو ما نخطط ، لتوقعاتنا الاحتمالية عند انشاء دؤسسة للطاقة النووية - مثلا - أو عندما ننشئ مدرسة جديدة ، فى اقليم تكثر فيه الزلازل ، فاذا لم نستطع أن نتحلى بالحكمة ، فلا أقل من أن نتجنب التهور الجنونى .

ثم انه من الجنون أن نبلغ من الحدق ، الى الحد الذى نجهد أو نتجاهل ، عنصر الاحتمال فى كل الشئون التى تتعلق بحياة الانسان ، والمجتمع ، والطبيعة ، بحيث لا نقدم على مخاطر ، لا داعى لها ، قد نتعرض معها الى مفاجآت ، ان لم تكن كوارث . ولما كنت قد قرأت « ليدوى » واذا كنت قد أخطأت باساعتى لقراءته ، حينما تصديت لمراجعة ما أسماه ، الميتافيزيكيات ، أو احفاتي الميتافيزيقية ، التى تتشكل منها فلسفة أصل الانسان (النانثروبولوجى) وذلك بصدد ما يقع له من الاختيار بين هذه الملامح الكبيرة للعالم ، والتى تفرض نفسها على مسرح الحياة البشرية ، وتعتبر القاعدة ، التى تحكم هذه الخيارات ، حيث تلعب الكائنات البشرية أدوارها من خلالها .

ببدا أن هذه الادوار لم تكن مكتوبة فى افلاك النجوم ، ولا فى مستحضرات الخفض الالمنى الوراثة * ، وانما كانت فى معظمها ،

* المترجم : فى الاصل المترجم وهو اختصار لاسم الحائض الالمنى الموهود داخل نواة الخلية والذى يتخذ أشكالا معينة تحدد الصفات الميراثية بين الخلايا من خلية الى أخرى واسمه بالكامل :

مستمدة من الثقافة ، التي وجد الناس ، أنفسهم مشحونة بها ..
حتى وان لم تكتمل خطوطها الذهائية لديهم ،

وعلى الرغم من أن طبيعة الانسان .. ومثلها ثقافته .. تقع
تحت رحمة القوى الطبيعية ، التي قد تحتويه ، أو تستنفد قواه ،
فانه يستطيع - في حدود متواضعة وبفضل سلوكه الخلاق مع شيء
من الحظ ، أن يعيد بناء بعض جوانب العالم الطبيعي ، وبعض
أنظمته الثقافية ، والتسامي بالعواطف البشرية ، بحيث يمكنه
أن يهرب عنها بحرية ، وبأسلوب انساني .

ذلك هو ما يجب على الانسان ، أن يفعل ، ليعيد تحديد الدور
الذي يقوم به لاعادة البناء (أو التجديد) في مجال الثقافة ،
والطبيعة ، ودن ثم لكي يستطيع أن يعدل - ولو ببطء - من
طبيعة « الطبيعة البشرية » ، والتي أجهد « ديوى » .. نفسه
كثيرا في حصر العلاقات الانتقالية ، المتبادلة ، بين الكيان البشرى ،
وبين البيئة ، فيما يفسر استخداها ، لاصطلاح « التجربة » ،
ورفضه لأراء « راسل » و « كوهين » ، والفلسفة التقليدية ، التي
تخضع على التجربة مثل .. الخاص ، والعقلى .. ، والشخصي .

ولقد كان تحليل « ديوى » لفلسفة « ديكرت » التقليدية ،
والتي انطلقت منها فلسفات المعرفة السلوكية ، والثنائوية
السيكوفسيولوجية ، على النحو المعروف جيدا ، ولا حاجة لنا
بتكراره هنا .. كما كان مدخله الى مشكلة العقل ، كعضو متجسد ..
مشكلة بيولوجية * .. فالمادى والعقلى .. والجسدى .. والنفسى
.. ليست عناصر مستقلة ، وانما هي « خواص لها مجالاتها
الخاصة ، في تعاملها مع الظواهر » وذلك فضلا عن الصفات التي
تتصف بها التجربة ، والتي لا يعترف الفكر التقليدى ، بوجودها ،
خارج نطاق العقل ، مع النتائج الخارقة ، المعروفة ، والناشئة عن
حذور الثنائية (خارقة لان أحدا لم يتعادل بها فعلا) هذه الصعقات ،

لها وضع خاص في رأي ديوى ، أما المشاكل الناشئة عن الثنائية (١، الازدواجية) فقد أدت الى مسارب مجهولة ، ما يزال الفلاسفة ، يجولون تائهين بين شعابها .

وقد نذكر « لاديوى » - باختصار - أنه عالج معظم مشاكل المعرفة السلوكية السائدة ، والتي تفجرت من خلال وجهة النظر القائلة بأن التجربة ، محدودة الاثر في نطاقها الضيق ، بالنسبة لما يقرأى منها للحس الوجدانى ، أو التصور الذهنى ، وقد أثار ذلك مشكلة ، تعرف بمشكلة وجود العالم الخارجى .. أى كيف يمكن أن نستنتج من موضوعات تتعلق بالاحساس ، أو بالمعيار الحسى ، شيئاً خارج نطاق هذه التجربة ، أو داخله ؟ .. أو كيف نصل من خلال رؤيتنا بالعين ، أو سماعنا بالاذن ، أو ما نلمسه ، بمعيار الواقع ، الى عالم خارجى ظاهر .

يقدم « ديوى » في هذا الصدد ، تحليلاً مقنعاً ، يثبت به ، أن المسألة مسألة ذاتية ، وذلك لأنها لا يمكن عقلاً أن تطرح ، دون أن نفترض على الفور ، ان شيئاً يوجد من خارج هذه التجربة المباشرة ، التى حققناها .. ويتركز أساس الحجة التى بردها ، هنا ، في أن التطبيق الدقيق ، لمعيار الرؤية . أو السماع ، يتضمن ، إحالة الى مصادر جسمية أخرى ، في الزمان والمكان .. ذلك ان « اللين ، عرض مرئى ، أو هو تركيب فرضي لرؤية ما » فما أراه بعينى ، يعتبر حالة تجريبية ، بالقدر الذى استوعبته بعقلى ، لا بقبلى .

وأكثر من ذلك ، فان تحديد الصفة الزمنية ، لمعيار الحس ، اذا ما اتسم بالسمة اللحظية ، المباشرة .. فهذا ، أكثر من هناك ، تقتضى الإحالة الى سلسلة من الاشياء ، ونظراً لالناشئة ، عن التجربة المباشرة ، لكى نجعل من الاوقات الاخرى معقولة .

وبالمثل .. فاننا عندما نتكلم « بمعيارى الخاص ، أو بمعيارنا

«الخاص» لكى أطابق بين الضمير ، «أنا» أو «نحن» .. غان ذلك يدعو حتما للإحالة الى ، منهج أو نظام للغة .

ويخلص ديوى من ذلك ، الى اننا لا نستطيع أن نشك - عن قصد - في وجود العالم ، وانما نشك فقط في صحة بعض المعتقدات أو الفروض ، حول بعض الاشياء التى تتناولها .. وهنا نلمس ، اصداء لفلسفة «هيجل» ، و «بيرس» تأكيداً على هذا التحليل ، واكتفاء لا تفصل بأية حال ، بأرائهم الموضوعية ، في نظرية «المثل» .

وقد حاول «ديوى» بصورة أكثر ايجابية ، وأقل جدلية ، أن يشرح أثر الفكر في التفرقة ، بين العالم الغامض ، وبين أشكال التصور للتجربة التى نركزها في الوعى ، كمادة : أو كأداة منعزلة ، عن نظام الطاقة التى تتشكل منها الطبيعة .. فاذا كان الفكر يعكس ، أو يصور العالم فقط ، على النحو الذى تصوره الاشكال التقنية للنظرية السائدة ، فكيف يمكن لنا أن نغير العالم باستقصاء الافكار عنه ، وعن مشاكله ؟

وأيا كانت الفلسفة التى نطرحها ، فاننا ككائنات بشرية - نتعجل دائماً ، الحاجة الى أن ينعكس سلوكنا على أطفالنا ، وتلاميذنا ، ورملائنا ، والموظفين الرسميين .. وإن يسأل أحد ، عن حقيقة عن امكنية السلوك المبني على التفكير ، حتى وإن كان محل شك في أى موقف خاص في حينه ، .. ومع ذلك فقد يقال - بالنسبة «لديوى» - أن أحدا لم يتقدم قبله ، ليقوم هذا الوضع ، دون أن يحلل العالم كله ، الى نظام من الفكر المنطقي ، وحتى ولو كان غير قادر على شرح حالات الفشل والنجاح ، التى يتعرض لها الفكر .

وهنا قد يكون من الافضل ، أن نصدق بأن تحول البدائية الامريكية ، في كل مكان ، الى مدينة صناعية ، نتيجة للتطبيقات

العلمية ، والتكنولوجية ، كان نه بعض الاثر على آراء « ديوى »
حول الفكر . . فقد انعكس ذلك أيضا على تصويره للعلم ، في معظم
ما طرحه من آراء (والتي - وبالنسبة - تعرضت للسخرية) من أن
تطبيق العلم - من وجهة النظر الليبرالية ، والانسانية - يعطينا
المعرفة ، في أقصى درجاتها . وفي بحث شهير له كتب يقول في ذلك :

« العلم في أساسه الاول ، قد يعنى ، حالات من المعرفة
الاصلية ، والثابتة بالتجربة ، ولكن المعرفة ، لها أيضا ، معنى
أكبر من ناحيتي الحرية ، والانسانية ، فهي تعنى : ظواهر
المفاهيمية . . ظواهر تصدى لها الفكر ليدهز بينها : بما يحدو بالعقل ،
الى اقتحامها في عقر دارها . ذلك أن ما نطلق أحيانا « العلم
التطبيقي » قد يكون أكثر صدقا مما جرى العرف على تسميته
بالعلم النبحتة ، لأنه لا يهتم بالاداء المنهجي مباشرة ، وإنما يهتم
بالاداء العلمى ، الذى يؤثر بعد ذلك في الوجود . لحساب النتائج التى
تعكس الغاية التى نفضلها . . وفي ضوء هذا التصور ، يمكن اذن
أن نجد المعرفة ، في الهندسة . . والطب . . والفنون الاجتماعية ،
أكثر مما نجده في الرياضيات ، وانطبيعية » (١٢) .

فالنطبق هنا يعنى تجسيد الاداء العلمى ، وليس مجرد
الاقتناع الشخصى ، أو الكسب المادى ، وإنما يبنى أننا ، من خلال
تطبيق العلم ، نجعل العالم أقرب الى اغهامنا ، والحياة أقرب الى
مداركنا ، اذا كان الغرض من تطبيق المعرفة العلمية ، عامر
بالغابات الاخلاقية .

وبعض النظر عما اذا كان هناك من يشارك أو لا يشارك في هذا
الرأى ، حول الخاصية التطبيقية ، فإن وجودها : لا بد وأن
يكون في الحسبان ، وذلك اننا لا يمكن أن نتصور هذه الصورة
الازديادية ، لوضع العالم الطبيعى في جانب ، والفكر البشرى في
(٢١ - فلسفة)

« جانب آخر » ، ومفصل عنه ، ولو قلنا بذلك لأصبح وضع العقل ..
 وضع المشاكسة الغسول في مسرح الأحداث .

وحقيقة .. يفرض هذا السؤال نفسه : ماذا يفعل العقل لو لم
 يستطع أن يتغلغل في الطبيعة .. ليقف عاجزا ، يحمق في العالم ،
 أو يحلم فقط بما حوله ؟ .. وماذا لو نبين أن أداة أحلامه ، لا تمت
 بأية صلة بالظواهر الطبيعية ؟

ويرى « ديوى » أن الكائنات البشرية « يتفهمون » بطرائعهم -
 كما هو الحال في طبائع الأشياء - ومن خلال السياق فيما يجري من
 تبادل العلاقات بين الناس والأشياء ، وما تقتضيه من تبادل
 التصديل ، الذى يقع انعكاسا للنتيجة أو الاثر الذى يترتب على
 النشاط البشرى ، في حركته الدائبة .

وهناك نماذج ، أو حالات للتجربة ، أخذت على اعتبار أنها
 تشكل مجموعة من النشاطات التى تؤثر في هيكل موضوع المادة
 الجبرية ، وعلى ذلك فإن عملية تلقى المعرفة ، مثل أية عملية
 طبيعية أخرى ، تعتبر شكلا من أشكال السلوك ، ولكنها لا تشبه
 النماذج الأخرى للتجربة ، لأنها تعمل من خلال دلالات ورموز ،
 ومعانى ، بهدف إعادة بناء مواقف لمشاكل غير محددة ، لتحويل
 بها الى مواقف محددة . لكن المعانى التى تستخدم في تلقى المعرفة ،
 أو في عمل التحقيق عن نقطة ما ، يجب أن تكوننا الى حقائق
 واضحة ، في دتناول أيدينا ، أو بعبارة أخرى - بالنسبة للأشياء -
 أن تعبد تنظيم وبناء مواد الموضوع ، من النقطة التى بدأ منها
 التحقيق .

وقد توقف خصوم « ديوى » ، رابه هذا ، متسائلين بشيء من
 التشفى .. اذا كان موضوع المعرفة ، يعدل خلال تعرفنا عليه ..
 فكيف نستطيع أن نعرفه إذن ؟ .. واذا كنا نتحرى المعرفة عن
 القدر - مثلا - فهل نصنع التأكيد ، بأن يظل القمر كما هو ، دون

تغيير خلال عملية التحقيق التي نجريها ٠٠٠ ، وبالتأكيد ٠٠٠ سنسيطر
القمر بدون تغيير ، ولكن ٠٠ لكي نستكمل تثبتنا من المعرفة ، عن
القمر ، لابد وأن يكون قد حدث أى تغيير في صيغة التحقيق ، أو في
الموقف الذى يحيط به ، وسيان أن يكون الوضع في صدد الملاحظات
التي نذرونها ، متعلقا بالاداة ، أو بالجسد البشرى ٠٠

ذلك أن موضوع المعرفة ، وحل مشكلة التحقيق ، والغرض
الموضوعى ، كما يحب البعض أن يسميه ، لا يمكن أن يتغير خلال
سير التحقيق ، ما لم يكن ذلك حقا ٠٠ ولكننا ، حينما نحاول أن
نبحث عن فرض ، أو نختبر فرضا ، حول أى شيء نشك فيه ، فإن
الموقع يجب - عند حد ما - أن تعاد صياغته ، لكي يصل بنا الى
النتيجة معروفة ، ثم ان الاثر الذى ينعكس على الدور الذى تقوم به
التجربة ، في التحقيق ، لابد وأن يزيد الامر ايضا ٠

هذا ، الى أن كل المعارف الوجودية ، تعتبر - في نظر «ديوى» -
معرفة تحريرية ، وأنها تتغير بانتظام ذاتيا ، نتيجة لما تؤدي اليه
بعض الفروض ، بما في ذلك ما كان يعتبر من قبل مخالفا - مبدئيا -
لنظرية «ديوى» ، بعد أن فقد أخيرا سبب مخالفته ، طالما أن
بعض الانبياء قد تغيرت أيضا ، نتيجة لبعض التجارب التي
أجريت على سطح القمر ، مثل أوضاع المراقبين ، والابوهرة
المستخدمة في التجربة ٠

فاذا كان التفكير عمليا بالمعنى الذى قصده «ديوى» ،
لا بمعنى انه ذو فائدة شخصية ، أو ليكون ذلك تكأة نتعل بها ،
وانما بمعنى ما يستدعيه التفكير للعمل والتجربة ، وبالتالي على
النحو الذى تحدده لنا الطبيعة ، بحالتها التي هي عليها ٠٠٠ عندئذ
يكون منهج التفكير ، منهجا غير مغلق ، وغير موقوف ، أو بالاحرى ،
يظل متهدا دفتوها ، أو على حد تعبير «جاستيك هولز» ٠

إذا كانت « الطريقة التي نحقق بها ما يستعصي علينا » تتطلب دنا ، بذل الجهد « فإن يستعصي علينا - على الأقل في حدود ما نبذله من هذا الجهد - شيء يتعلق بالمستقبل ، أو به نفسه ، بأى وجه من الوجوه .

فالعالم - بالمفهوم الذى يتطور به موضوعا خلال المتغيرات - يعتبر كالكتاب المفتوح . حتى ولو بلغت التغيرات التى تهب في الطبيعة أو في المجتمع ، من القوة ، حدا لا يستطيع الإنسان معه أن يقاوم هياجها ، لأنه لن يعدم وسيلة يتلمس بها الطريق إلى مواجهتها ، ومقاومتها . ذلك أننا لا نستطيع - مثلا - أن نهرب من الموت . . . وإنما نستطيع فقط ، أن تؤخره ، أما الطريقة التى ندوت بها ، فقد يكون لها مغزى أكبر ، إذا راقبناها من خلال واقعة الموت ذاتها ، لا في حياتنا فقط ، بل في حياة الآخرين .

وذلك فإنه يصعب القول بأن بيئة المجتمع الأمريكى ، حدودها المفتوحة ، كان لها من أثر سوء الفهم : ما ترك صداه على آراء « ديوى » في الكون المفتوح ، بل أنه هو نفسه : يشير إلى أنه في السنوات الأولى من حياته « في الخيال على الأقل ، كانت الدولة متأزلة لها جبهتها المفتوحة » حين كانت تبنى مجتمعها جديدا . . بل وقد نجس على الافتراض بأنه قد بشر في مذهبه عن النسبية الموضوعية : بنظام الديمقراطية الأمريكية . . من واقع أنه في مذهبه هذا ، لا يعترف بأى تمايز بين العوالم الكونية ، ولا بأى تدرج بين الألقاع أو الحقائق ، وإنما كان يرى أن المعارف تتسوى في الوجود أيا كان ذوع التجارب التى استخلصناها منها . . حيث كتب : في ذلك يقول أن « التصورات هى التصورات ، إلا أن تجسيد أى تصور ليس هو التصور » (١٣) .

فالإنسان الذى لا العالم ، لا تعتبر أمورا غير قائمة في واقعها ، ولا ظواهر أقل درجة في الوجود ، وإنما هى استجابات عاطفة نذاس

«بذى قام عليها وجودها المستمر ، أو اختلاف النسبوك زمانا ،
أو مكانا ، أو عرضا - حيث تقوم الأشياء بتجربتها - وقد لا مجمع
بخيالنا الى حد الشطط ، اذا قلنا أن « ديوى » رفض أن يدعى أن
الواقع الغلاب ، كان السبب الدافع - وإن كان لكل سبب دوره في
ذلك الاتجاه الأمريكى في اعطاء الكثير بل وأكثر مما يطمح اليه
الشخص . عما حدله معه ، أو جاء به من أى مكان جاء منه .

وغالبا ما يبدو وبوضوح ، أن « ديوى » في فلسفته الاجتماعية ،
والسياسية وفي كتابه عن « الايمان بالقدرات العقلية ، والتعليم
وارتباطه بالفكر » ، كان يعبر عن ثقافة عصره ، فهو يقول في
تواضع « أنا لم اخترع هذا الايمان ، وإنما اكتسبته : من البيئة
من حولى ، على قدر ما تزخر به من الروح الديمقراطية » .

ولما كانت هذه البيئة (أو البيئات) تزخر بما هو أكثر من
الروح الديمقراطية ، بما في ذلك الافكار ، والمواقف ، والتجارب
المنهجية ، بمتغيراتها وفقا لهذه الروح : فلعلنا ننحو منحى عمليا ،
في قولنا ، ان « ديوى » عبر - بكل الصدق - عن حياة أدت ، الى
الحد الذى تعرض فيه للنقد بسببه ، بينما هو قد حدد موقفه ،
مصدقا لافكاره التى أعلنها ... ولذلك ، فأنى أعتقد أن الغاء في
الفردية : والمذهب الفردى ، وما كان له من شأن عظيم ، في العصر
الذى عاش فيه « ديوى » مع غياب المنهج الاجتماعى ، أو عدم
كفايته ، فضلا عن الفشل في تحديد مصادر للفكر الاجتماعى ، لكى
يتصدى لمشاكل الحياة الاجتماعية ... كل ذلك : يدعونى الى أن
أتحدث ببضع كلمات قليلة ، عن كل من هذه النقاط فيما يلى :

ذلك أن « ديوى » - كما توقع البعض - رفض فكر «الفرد
« النمطى » ... كما رفض تجاوز - أو حسن جوار - بين « الفردى »
و « الاشتراكى » ... كما لو كانا يمثلان فكرتين محددين ،
مستقلتين ، ... فالأفراد - عنده - مصنوعون ، وليسوا مولودين ...

فهمنا أننا ولدنا فقط ، في ظل ناموس كونى خاص ، ثم انهم ،
 صنعوا ٢٤٠ من خلال مجموعة من الروابط أو الوشائج التى تكون
 فيها المجتمع ، ٠٠ ومن خلال ما ينشأ من هذه الوشائج تاريخيا ٠٠
 ينشأ معها أفراد مختلفون ٠٠ ولهذا ، كان الاهتمام بالانظمة النوعية
 السياسية والاجتماعية ، والاقتصادية ، والتربوية ، بما يترتب
 من الآثار لئلا تكون وتنمية قدراتهم الشخصية ، بما يحقق
 رغباتهم المتعاطفة ، وطموحاتهم ٠

وفي هذا الإطار ، لا بد من سؤال ، نحدد في ضوء اجابتنا له ، حكمنا
 على المجتمع والسؤال ٠٠ ما هو نوع الشخص الذى نريد أن نصنعه ؟
 فالرد ٠٠ هو خلاصة التعبير المجرد ، عن اجابات شاملة متنوعة ،
 تتناول تصرفاته ، وإمكاناته ، التى تتبلور من خلالها علاقاته
 بالآخرين ٠٠ وكذلك المجتمع ، هو تعبير مجرد ، للروابط ، والانظمة ،
 التى تضم ، تجارب الانسان داخل مجتمعه ، وفي هذه الحدود ، تخضع
 الاشكال المتميزة لتلك الروابط ، والانظمة ، لمقتضيات التعديل ،
 والتخطيط ، وفقا لما ينشأ خلال عملها من صعوبات ، قد تؤدي الى
 جرمان أى عضو في المجتمع ، من حقه في تكافؤ الفرص اللازمة
 لتطوره (والمشاركة في المزايا ، وفي الاعباء التى يتوقف تحقيقها
 عايتها ، بالنسبوى) ٠

على أن التخطيط ، اسىء فهمه ، في أيامنا هذه ، بسبب الفشل
 الذى أصاب بعض البرامج الاجتماعية ، والتى تارت حولها لشكوك ،
 ولم تلق تعاطفا كاملا ، في عالم معقد ، دلىء بالمخاطر ، حيث
 لا تقتصر ما يقع من الآثار على نتيجة ما نفعلاه فحسب ، وإنما
 يتجاوزها الى النتيجة التى تنشأ من عدم فعله ، أيضا ٠٠ وذلك برغم
 أن التخطيط ، أصبح ضرورة لازمة ، وخاصة ازاء قوى الطغيان ،
 وما تعانيه الامم الواقعة تحت سلطان الايدأوجبات ، التى تسعى
 الى تحطيم المجتمعات المفتوحة في العالم الغربى ٠

أما ما يقال من أن التخطيط ، يسفر دائما عن نتائج غير مترقبة ، وغير متوقعة ، فلا يجب أن يقلل عن المكنة منه ، إلا قارناها بالنتائج التي تترتب على عدم التخطيط .. فضلا عن أن النتائج غير المترقبة ، التي تنشأ عن خططنا وأعمالنا ، فيمكن أن نتخذ منطلقا لخطط أخرى أفضل ، وأدق اعدادا .

فالطب الحديث - مثلا - حين عمل على زيادة متوسط عمر الانسان ، زُدد - بدون قصد طبعيا - من متاعبه وآلامه .. فهل من قائل يدعى ، بأن في ذلك مساسا بالاخلاقي ، واننا ، من ثم ، لا يجب أن نستمر في التخطيط ، لمكافحة الأمراض ؟ .. ومنحجج أننا قد لا نحتاج ، أو قد لا نستطيع أن نخطط أكل شيء ، إلا أنه من الإهمية بمكان ، أن نسأل انفسنا دائما ، هذا السؤال الخاص .. ما الذي نخطط له ؟ وأين ؟ وكيف ؟

وربما كانت الصرخة ، التي أطلقها « ديوى » خلال أزمة الثلاثينيات ، دناديا « بتخطيط الاشياء .. وليس الاشخاص » من الدور البسيطة جدا .. لكنه عاش من العمر ما يكفي لتعزيز ايدائه بالنخطيط ، في الوقت الذي نزيد فيه من حرية الانسان ، ونرقب بعين يقظة ، تتركز المعسكر الاقتصادي في العالم ، وذلك حتى نعرف ما الذي يجب أن نتوقى وقوعه .

هذا . وقد أرجع « ديوى » الفشل في تحرى المصادر التي نعتمد عليها في قيادة الفكر للتصدي لحل المشاكل الاجتماعية ، إلى الفشل في استخدام الأساليب العادية ، والمنطقية في حل مشاكل 'نصراع' الاجتماعى ، وفي اكتشاف ما يجب أن نغيره من النظم ، لكن نوسع من القاعدة التي تتحقق فيها أمثلة -أركة في المصالح بين 'الطرف' المتنازعة ، والتي سيظل المجتمع بدونها ، في حالة ، تنزير ببدائية حرب مدنية .

ولا شك أن « ديوى » حاول أن يبسط المصاعب التي تقترض

هل 'المشاكل الاجتماعية' نو بالتوسع في تطبيق «أساليب الاستشارة والاقناع ، والتفاوض ، والاتصال » فقد تكون المصالح المتعارضة ، أئند وطأة في أثرها من .. المشاركة فيها .. والى أن نكتشف الطريق نلى هذاية الإنسان ، للتمسك بالقيم ، وبالمواقف ، والتقالب ، وإفكر المستنير .. هل يمكن أن يكون الإيمان بالعقل ، أئمانا عقلا نيا ؟ ..

وكان أحسن ما أجاب به « ديوى » على هذا السؤال .. هو أنه رغم أن استخدام الأسلوب العلمى - على النحو الذى وصفه به - قد يفشل ، فلن يكون لدينا - مهما حاولنا - أسلوب أقرب الى النجاح وقد أنكر « ديوى » انتسابه الى أنصار المدينة الفاضلة - أوتوبيا - كما نفى ما نسب اليه ، من أنه قال بإمكان حل جميع المشاكل .. أو قوله بأن العقل سينتصر في المعركة الدائرة حول أنسب الأساليب ، لحل المتازعات ، أو التى تجنبنا الخراب والدمار .. وانما كان كل مطلبه المتواضع أن نركز انتباهنا الى الأخلاق ، وهى التى ما يزال العالم ، يتركها لنا في جبهة مفتوحة .. والتى يتعين علينا أن نحل جميع مشاكلنا الاجتماعية من خلالها ، باعتبار أنها مشاكل أخلاقية ، وتربوية ، .. ويؤكد - « ديوى » - أن الأساليب التى يمكن محاولة تطبيقها ، .. وهى بالتأكيد ، أحسنها .. فهل نحاول تطبيقها أو الاخذ بها ؟

على أن الصهوبة الكبرى - بالنسبة - في هذا الصدد ، كانت مع الافتراض أو التسليم ، يتوفر الفكر المستنير ، وبالتالي توغر الشجاعة الادبية - كما حدث في عصره - فهل يدكن لهذين العاملين أن يحققا أثرهما ، وفعاليتهما ، على أساس من الاقتناع ، وحسن تفهم الامور ؟

وهل يمكن أن يتحقق ذلك ، دون تهور ، أو تعصب ؟ .. وأمرهما معروف ومشهور ؟ مهما كانت دوافعهما الأخلاقية ؟ .. ذلك أن

بالشجاعة وحدها ، قد يلتبس بها الخلط في الامور أو الجهلُ بها ،
 إلى حد أن البعض ممن يتصفون بها ، لا يكادون أن يروا مواقع
 اقدامهم .. وانما الشجاعة - الشجاعة الادبية - هي ما يجب أن
 يتحلى بها الشخص المتفهم ، والتي بدونها ، يصبح تلمس الحكمة
 وحدها ، كالتعلق بأمل ضائع (أو كاذب) فلن تغنى شيئا عن
 ضرورة التحلى ، بحسن الادراك ..

لكن .. ما هو مصدره ؟ .. وكيف يمكن لنا أن نعمد ؟ .. وكيف
 متوفق في تغليبهِ على سوء الادراك ، والتهور ؟ .. هذه هي الاسئلة ،
 التي لم يقدم « ديوى » جوابا واحدا ، على أى سؤال منها .. ثم
 اننى لم استطع أن أعثر على مفكر آخر ، استطاع أن يقدم جوابا
 مقنعا عنها ..

المسند والمذكر

- ١ - جون ديوى « التجربة والطبيعة » (لسان ١٩٢٩)
- ٢ - المرجع السابق
- ٣ - المرجع السابق
- ٤ - المرجع السابق
- ٥ - المرجع السابق
- ٦ - المرجع السابق
- ٧ - المرجع السابق
- ٨ - المرجع السابق
- ٩ - المرجع السابق
- ١٠ - خطاب مرسى الى الكاتلب في ٢١/٨/١٩٣١
- ١١ - جون ديوى المرجع السابق
- ١٢ - المرجع السابق
- ١٣ - المرجع السابق

حول رأى (ديوى)

في التجربة ... والثقافة

بقلم

لويس . أ . هان

أستاذ زائر ، للفلسفة ، بجامعة بابلوز ، وأستاذ باحث بجامعة
الينوى ، اجنوبية ، في كاربونندال (منذ ١٩٧٧) والمشرف العام على
المكتب الاستشارى للنشر - مشروع منشورات « ديوى » مؤلف :
« نظرية لصياغة الفكر » وقد تولى قبل ذلك مراكز ، في كل من
جامعة ديسورى بكولومبيا وجامعة بريشتون ، وجامعة واشنطن ،
بسانت لويس .

تعتبر التجربة ، نقطة لارتكاز في فلسفة « ديوى » ، بما كرس نفسه لها طويلا ، في دأب متواصل لكي يلقي عليها الضوء . وكانت هي محور اهتمامه ، في أعماله الكبرى ، مثل كتابه في الفن « التجربة » و « التجربة ، والعلم » و « التجربة والطبيعة » . كما أن بعض كتاباته الأخيرة . ومنها مخطوطاته ، التي لم تنشر ، عن « مقدمته الجديدة في التجربة والطبيعة » تدل على اهتمامه المستمر بمفتاح هذه النظرية (وهذه المخطوطات موجودة ضمن المجموعات الخاصة لاوراق « ديوى » ، بمكتبة « ورييس » ، جامعة الينوي العسرية ، في كاربوندال) .

والتجربة عند « ديوى » - كما هي عند « جيمس » - حقيقة مزدوجة (أو ثنائية) تتضمن موضوع التجربة . و ممارسة التجربة . أي كل من الشيء الذي نجربه ، والطريقة التي نمارس بها تجربته ، فهي - أي التجربة - نابعة « من » الطبيعة ، كما هي كامنة « فيها » . وهي تشكل ، الترتيب الكامل ، سواء بالنسبة لعلاقات الانسان بالطبيعة ، بدفوعها الشمولى ، أو الكئنى ، أم بالنسبة ، لصور التواصل العدلى بينه ، وبينها ، . . . « وهي - على الاقل - شيء واسع وعميق ، وكامل ، وهي التاريخ كله على وجه هذه الارض . . . تاريخ . . . يشمل الارض ، ويشمل علاقات الانسان (فيزيقيا) بالطبيعة . » (١) .

وهي . . . موضوع سباق متبادل ، مع التكيف المتبادل بين النواويس القائمة ، وبيئاتها الفيزيقية ، والاجتماعية . . . وهي مادة لمظاهر الفعل ، والمعاناة ، الذين يتزاملان في آن واحد . . .

هو - أي التجربة - هذا « الخليط الفريد ، الذى يتسواتر ، بالتبادل بين دسادة الطبيعة للانسان ، وعبثها به » (٢) . كما تنطوى على مبادئ القرباط ، والنظام في داخلها ، وتتميز من خلال أدائها التجريبى ، بأنها تسمح نفسها .

وعلى الرغم من أن « ديوى » قد عرض لمدخل تجريبي ، فإن
تجريبية عالم تكن تجريبية كلاسيكية ، لكن تفهم رأيه في التجربة
يجب أن نتناولها في إطار وجهة نظر العالم الجديد ، والذي يفرض
التغير ، والاضطراد ، والتجديد ، ويرفض الجمود ، والتوقف .

ومع ذلك فاني أخشى ألا يكفي مجرد استعراض برنامج «ديوى»
و « بنتلى » للعودة بالاصطلاح الى استعمالاته الجامدة ، دون أن
نرجع للتفسيرات الرائدة ، لوجهة النظر السائدة في العالم .

وعلى أية حال ، فإن « ديوى » قد أطلق على هذا الرأي ،
« الطبيعية التجريبية » أو التجريبية ، أو الطبيعية ، والالسان .
ولكني أفضل تسميته « بالبنائية » . وقد عرضت لهذا الرأي
بتوسع في مكان آخر (٣) ، حيث أوضحت في هذه الدراسة الاخرى ،
اننا في نظرية العالم « البنائي » نتلمس السبيل الى وجود متميز ،
ليس فقط من خلال التغير ، وانما أيضا من خلال دلالات نوعية عامة ،
كالنوع ، والانتقالية ، والاستمرارية ، والنمطية ، والجودة
والانصهار ، والترابط والتكيف .

ويقتضي التحليل من وجهة النظر هذه ، أن نتابع صور التغير ،
بدلا من أن ننزل من الشمولية ، الى عناصر تجريدية .

وفضلا عما ينطوي عليه هذا الرأي - من وجهة نظر « ديوى » في
التجربة - من المزايا الكثيرة ، فانه لا يثير مشكلة الازدواجية ، (عند
« لوك » أو عند (ديكارت) بين عالم شخصي داخلي ، وبين عالم
موضوعي خارجي .

وعلى الرغم من أن « تجربة ديوى » ، تتناول ، الواقع - من
زاويته الانسانية . . . والطبيعية ، - من زاويتها غير المتعاقبة
بالانسان - فانهما مع ذلك (أى الواقع والطبيعة) لا ينفصلان ،
وانما يترابطان باستمرار ، على نحو ما تحدث بها ، « ديوى » في
مخطوطه الذي تنبأ فيه بقدومه الجديدة في (التجربة . . . والطبيعة)

نأشار إلى الصلات الوثيقة ، من جانب ، والاختلاف أو التمايز للقائم من جانب آخر ، بين انجازات البشرية ، وبين حالات فشالها ، ونضالها ، في صدد « الموضوع الاساسي الذي ينطوى في جملته تحت اسم التجربة » و « ما أمكن تحديده من ناحية أخرى ، فيما عرّف بالجانب غير البشري ، وهو المدلول الذي ينطبق على اسم الطبيعة » باعتبار أن التجربة ، هي المنهج الذي نلّجأ به إلى الطبيعة . . والطبيعة . . تنفتح لها . . وتعمقها ، وتثريها ، وتدفع بها إلى غايتها (٤) .

على أن ثمة خلافاً بين تجريبية « ديوى » . . وبين التجريبية التقليدية ، وهي علاقات تدور حول تفسير مفهوم « التجربة » . . ونظراً « لحاكتنا إلى اكتشاف فلسفى » بصددنا ، فقد بلور « ديوى » هذه الخلافات ، التى نشأت بين تفسيره هو لها ، وبين ما نسميه نحن بوجهة النظر الارثوذكسية ، والتى ساندتها كل من التجريبيين التقليديين ، وعارضتهم على السواء (٥) في نقاط خمس هي :

النقطة الاولى : انه بينما تعتبر التجربة في المقام الاول : - من وجهة النظر الارثوذكسية - مسألة ، معرفة ، فإن « ديوى » يراها ، أساساً . . عملية تفاعل بين ناموس الحياة ، وبين بيئتها الطبيعية والاجتماعية ، أى مسألة تتعلق بما لها من الصفات ، وما يقع من التدول بين اللذة والالم ، والاقدام ، والاحجام . . وعلى الرغم من أية تجربة يمكن أن تكون موضوعاً للمعرفة ، أو انعكاساً لها ، فإن تلقى المعرفة ، يعتبر دائماً ، جزءاً من علاقة تبادلية ، أكبر ، أساساً .

النقطة الثانية : ان التجربة ، حسب الرأى التقليدى ، مسألة فيزيقية ، ذات طابع شخصي ، أو هي ، بؤرة ، داخل الذات ، تلتقى بها انطباعات ذهنية ، عن العالم الفيزيقي الخارجى ، بينما ، التجربة ، حسب رأى « ديوى » ، تؤثر وتتأثر موضوعياً ، بالبيئة ، والتى تستجيب لها وتتجاوب معها ، أو تلفظها ، أو تعدلها .

فالتجربة ، هي جزء من العالم الموضوعى الذى يحيط بهما ، ويتجاوب معها ، ويدفعها ، وهى بهذا المقياس تعتبر موقفا واضحا للدلالة فى اختلافه مع الصورة التى يرسمها التقليديون العالميين منفصلين ، وبخلافين ، يحجز بينهما شرح كونى غائر .. وقد ردد « ديوى » فى هذا الصدد ، شكواه من أن خصومه ينسبون إليه : الرأى الذى ينقده هو ، وينسبون أو يتناسون أن « المعنى الحيوى البارز والمثمر » الذى قصده فى استخدامه لاصطلاح « التجربة » هو البديل عن أى تجريد سيكولوجى .

النقطة الثالثة : ان المعارضين للرأى التقليدى ، شغلوا أنفسهم ، بما كان ، أو بما يكون فى الحاضر ، المكشوف لنا .. بينما يرى « ديوى » أن الدلالات المبشرة للتجربة ، لا تظهر إلا فى علاقتها بالمستقبل ، فليس المهم - طبقا لرأيه - فيما قدمناه ، أو نقدمه .. وإنما المهم فيما يجب أن نفعله ، لنغير ما نقدمه ، الى ما يحقق لنا غايات أفضل للبشرية .. لأن صياغة تجريبية ، لتجربة ما ، تتطلب منا النظر الى الامام ، والمبادرة بحماس ، بدلا من استرجاع الماضي .

النقطة الرابعة : وتتعلق بالخلاف بين وجهتى النظر ، حول « التجربة » .. وهو خلاف درجته الى تمسك التقليديين بدعوتهم الخاصة ، الى وضع حاجز بين المعيار الحسى ، وبين حالات معزولة - قليلا أو كثيرا - للوعى ، والاحاسيس ، والانطباعات ، والافكار .. وهو رأى يأخذه « ديوى » عليهم لأنه - أى الرأى - يفصل الصلات والعلاقات ، والاستمرارية لانهم يفرضون ، انها .. أما ، أجنبية عن التجربة ، وأما لانها تمسكوك فى جدواها ، بينما يحبذ « ديوى » - مثل جيمس - هذه العلاقات ، ويصر على أن التجربة ذاتها ، تتضمن عنصر الاتصال ، والتنظيم فى داخلها ، ولذلك ، فإنه يدعو الى أن يكون للتجربة ، اطارها ، وموقعها ، وتواصلها ، أو دجالها الخاص بها .

فالتجربة عنده - وكما لاحظ أكثر من مرة - « أداة نشطة للتنقيب ، والتصحيح ، والمواعاة ، وليست مجرد أثبات حالة للوعى »

والانطباعات ، والافكار ، المعزولة (انظر على سبيل المثال « أسئلة
بوابية مختصرة عن الحقيقة » وأثر داروين على الفلسفة ١٩٥٧ -
ص ٩١) وعلى نحو ما صرح في كتابه « إعادة بناء الفلسفة »
(مذكرات بيبكون ١٩٥٧ ص ٩١) من أن السياق المتناسق في العدل،
والصلة بين الفعل ، والنكوص عنه ، وعدم فصل الاحاسيس ، كل
ذلك ، هو ما يعتبر ، « قوام » التجربة .

النقطة الخامسة : والاخيرة . . . وهي أن مؤيدى وجهة النظر
الارثوذكسية ، يعارضون في وصف التجربة الفكرية ، بمعنى
الاستنتاج ، بينما يرى « ديوى » أن التجربة ، ملأى بالاستنتاج ،
على نحو ما يتضح لنا من حماسه للنسبية . . . وذلك فضلا عن
الاستنتاج ، ليس مجرد استرجاع للماضي ، ولا هو وضع للتجربة في
سباق للتتابع ، هيؤوس منه ، أو بلا جدوى ، واندا هو - أى
الاستنتاج - جزء جوهري منها فاذا عن لاحد ، أن يستخدم الاسانيد
المباشرة للبيئة ليؤثر بصورة غير مباشرة ، بالتغيرات ، التى لن
تحدث ، الا بهذه الوسيلة ، لكى يتفادى العداء ، وليضمن أكبر جانب
من الاحتمالات المواتية ، ويرسم صورة متخيلة لتنبؤاته للمستقبل،
فانه لا غنى عن الاستنتاج ، لكى يرتاد به طريقه .

ومع ذلك ، فان طبيعة التجربة ، تبدو - من وجهة نظر « ديوى »
- أكثر وضوحا ، في التجارب الجمالية ، وفي كتابه عن « الفن كتجربة »
نجد تجارب كاملة ، في تفردا ، وحيويتها ، ووضوحها ، وغزارة
مادتها ، وتكاملها ، وفي كل منها ، نستخلص الخاصية النشطة
في وضوحها المميز .

وهذا هو كلام « ديوى » نفسه ، يقول أن « في أية تجربة ،
تحول الاشياء والاحداث ، التى تنتمى للعالم - طبيعية كانت أم
اجتماعية - من خلال تفاعله مع الاشياء الموجودة خارجه (٦) ، نتيجة
تواصل غريزى ، بين الذات البشرية ، وبين العالم خلال تبادل لشدة
(٢٢ - فلسفة)

والجذب « هذا إلى أن » جميع صور التمايز التي تظهرها، التجليات من خلال العوامل السيكولوجية ، ليست سوى صور لاختلاف التعامل المتبادل والمستمر بين الذات البشرية ، وبين البيئة »

وقد ظل « ديوى » يردد في آخر حياته حتى عام ١٩٥١ ، أنه لم يشعر بحاجة ، الى الهدول عن أى شيء قاله عن « التجربة » منذ أول نص كتبه في كتابه « التجربة والطبيعة » بل أنه قرن تصريحه هذا ، بتصريح قال فيه : « لو قدر للكتاب الذى نشر لى تحت عنوان « التجربة والطبيعة » أن أكتبه هذه الايام ، لتوجهت بعنوان « الثقافة والتجربة » . ولعدلت معالجة الموضوع الرئيسى الخاص فيه « (أخذ هذا التصريح ، وغيره من الاشارات التى وردت في هذا البحث من مجموعة أعمال « جون ديوى » الخاصة ، مكتبة موريس ، جامعة ألينوى الجنوبية ، كاربوندال) .

وعلى الرغم من « ديوى » ظل يصر - نظريا - على تبريره استخدام الاول لمصطلح « التجربة » و « الخبرة » . فقد بدا له ثمة أسس ايجابية ، وسلبية ، كانت تقتضيه أن يغيرهما الى « الثقافة » .

وقد أشار في صدد ذلك التبرير : الى نقاط أربع : يدافع بها عن استخدام الاصطلاح الاول . . وهى :

أولها : أنه استخدم الاصطلاح ، في مواجهة الازدواجية . . بين الشخصى ، والموضوعى . . وبين العقل ، والعالم . . وبين السيكولوجية ، والفيزيائية ، والتى كانت تسعى الى احتواء مناهج الفلسفة الحديثة ، ومذاهبها « فهناك الكثير مما يجب أن يقال في جانب استخدام كلمتى « التجربة » و « الخبرة » التجريبية (تميزا لها عن التجريبى) لتحديد الموضوع الاساسى الوحيد ، الذى روعى في الشيء الذى تجرى تجربته ، أن يكون بأسلوب منهجى، مثله مثل الوسائل التى تطبق بها التجربة » .

وثانيتها : أن الدعوة إلى « التجربة » بدت له ، دعوة عمومية
و « أنها تحتاج إلى كثير من البذل ، لكي نجنب الفلسفة ، مغبة
التجريد الجاف ، ولكي تظل في ساحتها الحيوية العلمية » .

وثالثتها : أن هذه المبررات ، تتعلق بالفلسفة ودورها الفاعلي ،
بالمعنى الذى يقتضى التوضيح الكامل لترتيب وقائع التجربة .
فطالما أن تفهم موضوعها الاساسي ، هو الذى يميز الفلسفة عن
غيرها من التمليات الفكرية ، والمتعلقة بالمعرفة فإن « ثمة تعبيراً
لغويها ، نحتاج اليه ، لكي يوضح على التحديد ، هذه الخاصية » .
و « التجربة » بمعناها الخاص بها : هي الطريق الوحيد الذى
نلتقى فيه بهذه الحاجة .

على أن هناك شيئاً واضح الاختلاف ، وهو أن الطبيعة ،
حينما ننظر اليها ، أو نعائلها كمادة للتجربة البشرية ، أو من
أجلها ، فإنها تبدو « لكي تستجيب إلى المطلب التاريخي في
الفلسفة بأنها ترتبط ، بما يكون دفهوما في غايته ، غزيراً ،
وزائراً في دغدونه » .

ورابعتها : أن اللجوء إلى التجربة ، كان مطلباً ، دعا اليه
« الاحتجاج ضد محاولات الفلسفات السابقة ، اهتال الحياة
البشرية ، والخط من قدراتها ، وبالتركيز على ما يكون مفهوماً
وأساسياً فيما يعتبر أبدياً ، وشوالياً ، وما فوق الزمن ، وغير قابل
للتغيير ، وما فوق التغيير » .

وكان « ديوى » مقتنعاً بأن الاساس ، والتبرير المنطقي ،
وكذلك القاعدة ، العملية ، والواقعية ، التى تنطلق منها أحدث
الحركات الواعية ، المتجددة ، في الفلسفة الحديثة ، يجب أن تقوم
على أساس « الاعتراف المنهجى بالعمل الفلسفى ، بحكم ما يمدنا
به من الرؤية الواضحة ، والى مراقب دن خلالها ، وعالمنا الطبيعى
الذى ننغمس فيه » .

وفيما وضع من التقاطع الرابع المذكور ، يتبين أن « ديوى »
لم يغير رأيه ... فما هي إذن الأسباب التي دعتة الى التخلي عن:
« التجربة والتجريبى » ؟

هناك سبب أول ، يرجع الى اعتبارات سلبية .. وذلك ان
السياق التاريخى للأحداث ، سواء من خلال تطور الفلسفة ، أو من
خارجة ، شكل اعتراضا فعلا وقويا ، ضد تفسير الكلمات بمعانيها
التي تعنيها ، فعلا .. وانما تسمى الاشياء بأسمائها فقط ..
فيما يعرض مثلها للتجربة ، مع ارتباطها التام ، بالطرق التي
تمارس بها ، والتي تنبعث من ذات بناء الشيء المراد تجربته ،
ومن تكوينه .. وقد أصبحت التجربة ، على مدى التاريخ ، تتطابق
بصورة فعلية ، مع ممارستها ، بالمفهوم السيكلوجى ، كما ان
لفظ « سيكلوجى » أصبح يعنى .. الفرد خائسا مخلصا .. أو
أصبح يفهم « بالفريرة » بما يتمثل فيه من « الخاصية العفائية »
وال« نفسية » .. والشخصية ، بالقياس .. الى الموضوعية ،
وباختصار .. فان السياق التاريخى ، قد انتهى الى ما أسماه
« ديوى » .. « بالحاجة الى كشف فلسفى » .

وقد ظل « ديوى » طيلة سنوات حياته ، يفند بحججه ، وجهة
النظر الارثوذكسية .. ومع ذلك لم يظفر ، بتقويم التجربة على
هذا النحو ، بأى اهتمام من جانب الرأى العالمى حول الطبيعة
التجريبية .. أو الفلسفة البنائية .

ورغم هذا ، فقد حدث ان جد جديد في الموقف ، فيها بشأ
من الاسس الايجابية ، لتغيير المقترح « للتجربة » .. الى
« الثقافة » بنفس الدرجة ، وبنفس العمق الذى تطورت اليه
التجربة ، وما تحقق لها من الفعلية .

وهكذا خلاص « ديوى » الى القول بأن « مادة الواقع التاريخى »
هي المعنى الوحيد الذى يمكن أن تفهم به « التجربة » لتحدد

الاطار الرئيسى للأشياء التى نجريها بطرق متنوعة ، الى ما لا نهاية ، وذلك بأن نطابق بين أهميتها ، أو مغزاها ، وبين أهمية أو مغزى ، مجموعة الاعتبارات ، التى ينطبق عليها الآن اسم « الثقافة » ، بمفهومها الـ « انثروبولوجى » (وليس بالمعنى الذى يدعيه جاتيو أرنولد) .. فهى كاسم .. تتضمن مجموعة المضامين الجوهرية ، التى .. أفرغتها التجربة ، (أى التى استخلصناها منها) .

وفضلا عما تقدم ، فإن الثقافة ، هى التى تطلق على مجموعة من الاعتبارات التى تتميز بأكبر مغزى - أو مضمون - فكرى خالص ، فى عالم الفلسفة ، وله « التى تتضمن الوقائع المادية ، والتكنولوجية ، والمعتقدات ، والتجارب العملية ، والمواقف الأخلاقية ، والأعمال العلمية ، والمادى ، والمثالى فى علاقتها المتبادلة كل منهما بالآخر .

هذا الى أن الثقافة « تحدد » أيضا فى علاقاتها المتبادلة ، كل بالآخرى ، هذا التنوع الشاسع ، للأدوار الانسانية ، والمصالح ، والاهتمامات ، والقيم ، وحين توزع بين المجالات النوعية المختلفة ، يتخصص كل مجال بنوعه ، دينيا ، أو أخلاقيا ، أو فنيا ، أو سياسيا ، أو اقتصاديا الخ الخ .. وهنا كون اللجوء الى ضمها بعضها الى بعض ، فى وحدة بشرية وإنسانية ، بمثابة خدمة .. لو استطاعت الفلسفة أن تقوم بدورها الطموح فيها ، بالدرجة التى يتفهمها الناس ، فسيكون لذلك أعظم الأثر لها ولتطورها . وباختصار فإن مهمة الثقافة ، ان تحقق ما كان « ديوى » يأمل أن تحققه التجربة فى البداية . وهذه الفكرة موحية جدا ، لو أمكن الاصطلاح الجديد ، أن يصلح من هذه الوظيفة ، بطريقة أفضل ، « ما لو بقى الاصطلاح الاول . كما أن الاصطلاح القديم ينحسر بالافراد ، ويتوقع بهم فى داخل الاطار البيولوجى .

... وربما ... بالاضضافة الى ما تقدم - يكون لاستبدال لفظ « الثقافة » بلفظ « التجربة » ما يمكن بعض القراء من فهم تفسير « ديوى » للتجربة بصورة افضل ، ومن ثم يكونون ، أكثر تقبلا لها ، وان كان يبدو لى أن ثمة تغييرا جذريا ، مع هذه النظرية ولذلك ، فليست اعتقد أن الاصطلاح الجديد سيغير من موقف هؤلاء الذين انتقدوا ، الاصطلاح القديم ، بشدة .

وعلى ذلك .. أرى أن أى دفاع أو نقد أساسى لتقييمه للتجربة ، سيظل فى حاجة الى أن يعرض للاختبار ، من هذه الناحية ، بالنسبة للحقائق الكاشفة ، ولضمون فلسفته ، وعندئذ ستعود حالتها ، لا الى الاستعمال الاصطلاحى ، وانما تعود الى السؤال من : كيف نجد انعكاس هذه الحقائق ، فى مرآة الرأى العالمى ؟ .. وعندما أجد هذا الرأى ، بذلك الوضوح ، فإنه يبدو لى أننا سنظل فى أشد الحاجة الى تقويمه للتجربة .

الهوامش

- ١ - جون ديوى - التجربة والطبيعة (لاسال - ١٩٢٩/٣) .
- ٢ - المرجع السابق .
- ٣ - وعلى سبيل المثال في النظرية البنائية ، ونظرية 'لتصور'
(جامعة كاليفورنيا - منشورات الفلسفة ٢٢ - عن « فلسفة ديوى »
والمنهج الفلسفى » في ، جوان بويدستون - طبعة دليل اعمال
جون ديوى (١٩٧٠) والنظرية البنائية ، وثورة التطور الكونى ،
في روبين جوستكى وأرفين لازلو - والتطور والثورة (نيويورك ،
لندن ، باريس ١٩٧١) .
- ٤ - ديوى المرجع السابق .
- ٥ - ديوى - العقل الخلاق - مقالات في الموقف البرجماتى
(نيويورك ١٩١٧) .
- ٦ - ديوى - الفن كتجربة (نيويورك - كتب كابريكون ١٩٣٤)
- ٧ - المرجع السابق .

(دىوى) ... والدين

بقلم

جود . ب . دوترى

عديد مدرسة الفلسفة بالجامعة الكاثوليكية بواشنطن
وناشر مجلة « الميتافيزيقا » ومؤلف كتاب « الطبيعة الامريكية
الحديثة » ومؤلف بالاشتراك مع ل . دوير وآخرين ، كتاب
« مداخل الاخلاق » .

ربما يكون من السهولة ، أن نتصدى لكل ما تناولته كتابات «ديوى» الكاملة في فلسفة الدين ، ولو أنه لم يكرس - على الأقل - بعض الاهتمام لكثير من الموضوعات الدينية الرئيسية ، التي تصدى لها غيره من الفلاسفة ، فلم يتعرض بالتفصيل ، لبعض الآراء ، التي تنصوى عادة تحت الفكر الفلسفي الديني ، مثلاً الرموز الدينية ، والوحي ، واللغة الدينية ، والمنطق الديني ، واسم الله ، والفيث .

ولا شك أن ذلك يرجع الى أسباب ، بعضها يرجع الى الصعوبات التي تعوق الفيلسوف عندما يتعرض بالحديث عن الدين ، وإن كان أهمها ، بالنسبة للصمت الذي جنح إليه « ديوى » في هذا الصدد ، يرجع الى فلسفته الميتافيزيقية ، والفروض التي وضعها في فلسفة المعرفة السلوكية .

فاذا كنت أتناول بحديثي في هذا البحث ، فيلسوفاً سبق عصره ، مثل « ديوى » فذلك إنما يرجع الى أنه يعتبر واحداً من هؤلاء الفلاسفة الذين يتميزون عن غيرهم ، بما يتميز به المفكر ، الذي يسبق عصره ، عن غيره من شباب المحدثين ، وذلك هو الفرق بين رجل وآخر . والذي يعبر في الوقت نفسه عن الفارق بين مدرستين من مدارس التفكير ، هما المثالية ، التي آمن بها في سنواته الأولى من حياته . والمادية الطبيعية ، التي آمن بها في سنواته الأخيرة .

وعلى أي نحو من الانحاء ، فقد كانت حياة «ديوى» العقلية والبيوجرافية ، علامة على عصره ، تعكس صورة لعالم التخصص - الأكاديمي - ولمحة من الايمان بالمسيحية اصيلة ، والتي سادت في الربع الأخير من القرن التاسع عشر ، مرورا بالمدارس المنهجية ، خلال الربع الأول من القرن العشرين .

ولقد كان « ديوى » في سنواته الأولى ، فيلسوفاً طبيعياً والذي

يخلص منذ الى أنه ليس ثمة دليل على عالم مفارق ، وأن الطبيعة ،
تتصف بالعقلانية ، وأن المنهج الوحيد المعتمد في اكتساب
المعرفة ، هو ذلك الذي يركز بصفة عامة ، على المنهج «العلمي»
.. ولذلك كان مفتاح تحقيقه المبكر ، هو اقتناعه بأن الدين خطأ
الطريق الى مطلبه في المعرفة .

وبينما لم يتخذ « ديوى » من ايمان ، واجهة للقيم .. التى
تعتبر عن مطالب المعرفة ، الا أنه استطاع أن يفعل شيئين :

— أن بقدر الايمان ، بمفهوم أثره الاجتماعى .

— وأن يحلله ، لكي يخلصه من اشكاله الخاطئة ، ويكشف
عن بواعث الدين ، في خصائصه ، الذقية ، المبرأة من الشوائب ..
هذه الخصائص التى تتأصل في شعور طبيعى ، لشيء طبيعى .
وقد نجح « ديوى » الى حد ما ، في تحقيق الامرين ..

ولذلك كان مدخله النهائى الى الدين ، قائما ، لا على أساس
محاولة فهمه ، كفيلسوف ، بقدر ما كان ذلك على أساس ،
تحليله ، كناقذ ، وكمصلح ، حيث يعتبر من أهم أعماله في هذا
الصدد كتابه الذى أصدره عن « الايمان المشترك » .. والذى
يعتبر — أو يجب أن يعتبر — نقدا للدين على أساس أن مأخذة الى
النقد ، كان أساسا — بل هو فعلا — من منطلق اجتماعى .. ولا يعنى
ذلك ، أننا ننكر ، ما سبق أن قلناه من أن موقف « ديوى » من
الدين ، كانت له جذور ميتافيزيقية ، حتى أن غلوه في المذهب
الطبيعى ، بلغ الى حد التصريح بأنه ليس ثمة دليل على وجود
الله .. كما أن فلسفته الاجتماعية : والانثروبولوجية (أصلا)
الانسانية (حدت به الى أن يفسر الدين من خلال الكشف عن
أساسه الطبيعى النقى ، وتقويمه له ، وهجومه على بعض
الاعمال الكنسية الاجتماعية .

على أن « ديوى » لم يكن دائماً ، من أنصار « المذهب الطبيعي » .. ولذلك ترى أنه من المفيد ، أن نبداً من البداية .

ذاك أن المصادر التى رجع إليها « ديوى » فى آرائه التى حددها عن الدين ، ترجع - بدورها - الى بداية حياته الاسرية ، وحرص أسرته على « الالتزام بمعرفة الله » .. ثم الى انتمائه - لرابطة الطلبة المسيحيين ، بجامعة ميتشيغان سنة ١٨٨٤ ، والى محاضرات « تيرى » التى القيت فى « يال » .. ونشرت بعد ذلك ، بحوالى خمسين عاماً تحت عنوان « الايمان المشترك » .

ففى فترة حياته الاولى ، وكمعلم شاب للفلسفة ، وواعظ بالكلية ، لدى رابطة الطلبة المسيحيين ، اتيح له لقاء عدد من المحاضرات (أقرب الى المواعظ منها الى المحاضرات) كان يغريه بالقائها ، وقوفه أمام المنصة ، كفتى يهلاؤه الحماس للمسيحية - لارثوذوكسية .

ولقد كان الايمان ، يبدو ، فى أول الامر .. التزاماً ، لان الدين لم يكن يفهم على أنه أداء دين الله ، بقدر ما كان محلاً لمناقشات جدلية ، حول الطريقة التى ننظر بها الى الاشياء أو الى أى برنامج عمل .

ويصرح « ديوى » عن أول مصدر من المصادر التى ذكرها ، بقوله « ان الكتب المقدسة واحدة ، فى معالجتها ، لاسباب الشك ، فاذا كان ثمة التزام بأن نعرف الله ، فان فشلنا فى الرِّفاء بهذا الالتزام ، لا يعتبر خطأ فكرياً فحسب ، وانما يعتبر كذلك كثيراً ، من الباحية الاخلاقية لان الايمان ليس امتيازاً ، وانما هو واجب ، فمن ليس مؤمناً ، يعتبر كافراً (أو مذنباً) » (١) ويستطرد « ديوى » قائلاً :

« كل المعرفة واحدة .. كلها عن الله .. واذا كان ثمة مجموعة من الاشياء ننظر اليها لذاتها .. خارج علاقتها بالله ..

وَمُخْلُوقَاتِهِ ، قَانَتْهَا لَا تُعْتَبَرُ مِنَ الْمَعْرِفَةِ فِي شَيْءٍ ۞ كَمَا أَنَّ عَالَمَ
الطَّبِيعَةِ كُلَّهُ ۞ وَالتَّارِيخَ ۞ لَا غِنَاءَ فِيهِ ، إِلَّا بِقَدَرِ مَا يَدْخُلُ فِي
نِطاقِ الْهَلَاكَةِ بِطَبِيعَةِ الْإِنْسَانِ وَنَشِاطَاتِهِ ، كَمَا أَنَّ الْعِلْمَ وَالْفَلَسَفَةَ ،
لَا غِنَاءَ لِأَيِّ مِنْهُمَا ، إِذَا لَمْ يَطْوَعْ بِصِفَةِ قِطْعِيَّةٍ ، لِلْوَاقِعِ فِي عِلَاقَتِهِ
الرَّائِدَةِ ، بِالنَّشِاطِ الْحَيَوِيِّ لِلْإِنْسَانِ ، وَالْغَايَةِ مِنْ كِفَاحِهِ ، أَنْ يَرُدَّهَا
جَمِيعًا إِلَى اللَّهِ ۞ الَّذِي لَهُ الْإِرَادَةُ ۞ وَلَهُ الْعِلْمُ ۞ وَحْدَهُ « (٢) » .

وَالْمَعْرِفَةُ ، لَيْسَتْ فَقَطْ ۞ وَاحِدَةٌ ۞ بَلْ وَتَلْقَى الْمَعْرِفَةُ ۞
وَالْإِرَادَةُ ۞ كَذَلِكَ ، مِنْ حَيْثُ ارْتِبَاطُهُمَا الْوَثِيقُ بَهَا ، لِأَنَّ الْمَعْرِفَةَ
لَا تَوْصِلُ نَفْسَهَا ، مُثْبَلَةً عَنْ إِرَادَتِنَا ، وَرَغْبَاتِنَا ۞ وَلَيْسَ ثَمَّةَ
مَعْرِفَةٍ لِأَيِّ شَيْءٍ ، مَا لَمْ تَكُنْ لِقَا بِهِ حَاجَةً ، أَوْ مَصْلَحَةً حَيَوِيَّةً ۞ لِأَنَّا
لَا نَعْرِفُ ۞ إِلَّا مَا نَحْتَاجُ إِلَى - أَوْ مَا يَجِبُ عَلَيْنَا - مَعْرِفَتِهِ ۞
وَلِأَنَّهُمَا - أَيْ الْمَعْرِفَةُ - لَيْسَتْ دَجَرْدُ شَيْءٍ فِي الْفِكْرِ ، لَا لَوْنٌ لَهُ ،
وَإِنَّمَا هِيَ - أَسَاسًا - شَيْءٌ أَخْلَاقِي ، حَيْثُ ، « يَجِبُ عَلَيْنَا أَنْ
نَسْعَى إِلَيْهِ ۞ فَإِنْ إِرَادَتِنَا وَرَغْبَاتِنَا ، إِذَا كَانَتْ لِلَّهِ ، فَسَنَجِدُ
اللَّهَ فِي كُلِّ مَعْرِفَةٍ بِهِ » (٣) ۞ فَمَا لَمْ يَكُنْ مَسْلُكُنَا عَلَى هَذَا النُّحْوِ ،
فَإِنَّ الْمَعَارِفَ الْإِنْسَانِيَّةَ ، مَهْمَا بَلَّغَتْ لَنَا تَوْصِلُنَا إِلَى اللَّهِ ، بِمَدِّ أَنْ
صَادَرْنَا عَلَى أَنْفُسِنَا مِنَ الْبِدَايَةِ .

وَفِي عَامِ ١٨٩٢ ، وَكَانَ « دِيوِي » مَا يَزَالُ يَتَلَمَّسُ سَبِيلَهُ إِلَى
التَّفْسِيرِ الْمُنْهَجِيِّ ، لِلدِّينِ ، وَتَنْقِيَّتِهِ نَرَاهُ فِي مُحَاضَرَةِ أَلْقَاهَا بِجَامِعَةِ
مِيتَشِيْجَانِ بِعَنْوَانِ « الْمَسِيحِيَّةِ وَالْدِيمُقْرَاطِيَّةِ » يَتَقَدُّ مَقَارَنَةً ،
يُمَيِّزُ فِيهَا بَيْنَ « الْعِبَادَاتِ ، وَالشَّعَائِرِ » مِنْ جَانِبٍ ۞ وَبَيْنَ الْوَحْيِ ،
بِاعْتِبَارِهِ أَنَّهُ ، يَكْشِفُ لَنَا بِصُورَةٍ مُخْطَرْدَةٍ ، حَقِيقَةَ الْحَيَاةِ مِنْ
جَانِبٍ آخَرَ (٤) .

فَلَوْ نَظَرْنَا إِلَى الدِّينِ مِنْ خَارِجِهِ - خَارِجِ الدِّينِ - لَوَجَدْنَا أَنَّهُ ۞
عِبَادَةٌ مِنْ جِهَةٍ ، وَبِنَاءٌ لِمَقَائِدِي مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى ۞ إِلَّا أَنَّ ذَلِكَ هُوَ
الظَّاهِرُ فَقَطْ ۞

أما لو تفحصنا بنيت الدين ، ونظير ، لعظم أمامنا هذا الظاهر . . . ولإستبان لنا أن كل دين ، إنما يضرب بجذوره في الحياة الاجتماعية ، والفكرية لاى مجتمع ، أو جنس ، وأن كل دين ، هو تعبير عن عادات ، ومواقف عقلية ، لاى شعب ، وشعائره وعباداته ، والتي تتبلور جميعها ، في الاعتراف ، بالالوهية ، ويقداستها ، وبما يعنيه ذلك من مغزى في صدد العلاقات التي تزخر بها هذه الحياة .

وفي عام ١٨٩٤ ، تكرر نفس الشيء (حيث كانت لغة الفلسفة ماتزال مطبوعة ، بطابع « هيجل » . . . وان ظلت محتفظة - بغير خطأ - بصباغتها المنهجية للمدارس الفلسفية القائمة ، وقتذاك) حين دعى « ديوى » الى لقاء محاضرة بعنوان « التجديد » قال فيها ، انه على الكنيسة ، ازاء التطورات التي أحدثها العلم الحديث « أن تعيد صياغة عقائدها عن الوحي والنبوة » وأنه في حالة كهذه ، يكون من المهم للفرد أن « يعيد من خلال حياته الدينية . صياغة أفكاره ، عن ماهية الحقيقة الروحية ، ومدى سلطانها عليه ، بعد أن أظهرنا العلم على الواقع - وما يزال يدخر المزيد منه - فيما اكتشفه من حقائق واقعية ، تجسدت تجارب البشرية ، التي ما تزال في حاجة الى أن نوليها المزيد من رعايتها » (٥) .

وفي عام ١٩٠٨ ، كان التطور في فلسفة « ديوى » قد بلغ اكتماله ، حين كتب في مقال له عن « الدين في مدارسنا » حدد فيه خصائص الدين ، باعتبار أنه سر خاص ، غير معلن ، تابع من الذات : لا يطلع عليه أحد بصفة عامة ، حتى وإن كان معلنا في صورته الرسمية ، لكنه لا يتطلب التبليغ عنه ، أو الاشهاد عليه بالطرق العادية » (٦) ، ذلك أن ثمة « شيئاً من المواجهة مع النفس ، عند الحديث عن التعليم في الدين ، بنفس المعنى الذى

نتحدث بد عن التعليم في مواد الاساسية ، التى أخذ منهج البحث الحر ، طريقه اليها « (٧) ، فعلى قدر الاستزادة من المعرفة التى يكشف عنها العلم ، والتعلق فيها ، تتراجع الاسس التقليدية ، للدين :

فالمعارف المتزايدة عن الطبيعة ، هى التى جعلت منها طبيعة خارقة فوق طاقة التصور ، أو على الأقل ، صعوبة التصديق .. ونحن نقيس ، التغيير من نقطة الاساس لهذه الصور الخارفة ، ثم نقول عنها ، انها منافية للدين .. وربما لو انطلقنا في مقاييسنا ، من نقطة أساس طبيعية ، لتبين لنا أنه - أى التغيير - يتواءم مع المعنى الضمنى ، الذى يقتضيه الاستمرار الحتمى ، لما يجب أن تنخرط فيه علاقة الانسان بالطبيعة في مصير واحد ، ولكان لذلك أثره في تعاضم شأن الدين « (٨) .

وبينما كان على « ديوى » ، أن يهاجم « ما فوق الطبيعة » في عدد من أهم أعماله ، التى نشرت في وقت لاحق ، لمقاله عن « الدين في مدارسنا » (مقالات في المنطق التجريبي سنة ١٩١٦ ، الطبيعة البشرية ١٩٢٢ - في طلب الوثوق ١٩٢٩) فإنه في محاضرات « تيررى » التى ألقاها في « يال » سنة ١٩٣٤ ، اطلق تصريحه الشهير ، الذى سبق به عصره عن رأيه في الدين .. وكان « ديوى » قد بلغ في ذلك الوقت الرابعة والسبعين من عمره ، عندما ألقى هذه المحاضرات ، ومع ذلك فقد كان عليه أن يكتب عن الدين مرة أخرى ، في عدد من الأماكن قبل وفاته ، وقد ظلت هذه ، أعماله النهائية عن هذا الموضوع .. أما فيما يتعلق بمحاضرات « تيررى » ، فقد جاء تصريحه ، متأخرا ، فيما ذهب فيه الى القول بأنه انما كان يقصد به أساسا مخاطبة هؤلاء الذين تركوا « ما فوق الطبيعة » (أو بما وراء الطبيعة) .

هذا ، وكان « ديوى » قد افتح كتابه الصغير عن « ايمان مشترك » (٩) بملاحظة ، قال فيها ، ان الناس ، على مدى التاريخ ، قد اتقسموا حول مسألة الدين ، وان انقسامهم الى معسكرين ، يرجع في رايه ، الى « ما فوق الطبيعة » (١٠) . وذلك ان رجال الدين ، يصرون على أن أية عقيدة ، لا يمكن أن تتركز على أساس دنيوى ، ما لم تكن لها علاقة « بما فوق الطبيعة » .

ومع ذلك فان مراتب المؤمنين ، تختلف باختلاف مواقفهم ، من بعضهم البعض ، فمنهم من يرى أن الكنائس اليونانية ، والرومانية ، بمنهجها الكهنوتية المقدسة ، هى الطريق الوحيد ، والمؤكد ، كمدخل الى ما فوق الطبيعة .

ومنهم المؤمنون المعتدلون . . ومنهم البروتستانت ، ودعواتهم البراقة . . ويرون أن الكتاب المقدس ، الضدير ، هما الطريقان الوحيدان الى الدين الحقيقى .

أما الذين يعارضون الدين ، فيعتقدون بأن تقدم الدراسات الانثروبولوجية ، والسيكولوجية ، قد كشفت عن جميع المصادر البشرية التى تتصل ، عادة بما فوق الطبيعة .

وأخيرا ، يأتى المتطرفون ، في ذيل القائمة ، وهم يعتقدون ، انه باستبعاد ما فوق الطبيعة ، فان ذلك لا يعنى ، استبعاد الدين فحسب ، بل وكذلك استبعاد كل شيء يتعلق بالطبيعة الدينية . وفي ضوء هذا التقويم الذى وضعه « ديوى » للموقف بهذه الطريقة ، أشار الى أن اهتماماته ، ستنصب على فحص الاسباب الجذرية لانقسام الناس ، تبعا لما يتركه الدين من الاثر فيهم ، ولذلك أقترح ، أن يتناول الفحص ، الموقف من أساسه ، وأن يستظهر النتائج في ضوء ما يكون لها من القيمة ، ويقترح تنفيذ ذلك أيضا . . فكرة أخرى عن طبيعة التجربة في صورتها الدينية . . وهى فكرة تفصلها عما فوق الطبيعة ، مع الاضافات التى دخلناها عليها (١١) عنى التجربة) .

هكذا ما تجاوزنا هذه المرحلة ، فإن ذلك سيُمكننا - في رأيه - من استقصاء التجربة البشرية الدينية ، في أصلاتها ، لتتطابق بؤرة خاصة لحسابها الخاص وحدها .

وفي سبيل هذه الغاية ، قدم « ديوى » في الفصول الثلاثة الأولى من كتابه « إيمان مشعرك » مقارنة ميز فيها بين اسم « الدين » وبين صفته « الدينية » أو « الدينى » (١١) وقد قصد « ديوى » بهذا التمييز ، أن يقدم أداة تفسيرية ، يستخلص بها الصفات السليحة في التجربة (وما يوصف بأنه دينى) من العناصر غنة ، التى تكتنف مثل هذه التجارب ، على المنهوى الذى وضحه من قبل ، وفي نطاق الأديان التاريخية المختلفة (١٢) . وهنا يبدو - في تقدير « ديوى » - صواب ما حددته التجربة الدينية إجمالاً . . . وإن كان من الممكن أن يتم ذلك على حدة ، بغض النظر عن اختلاف أو تنوع الأديان التاريخية التى كان لها دورها الفعال في مثل هذه التجارب (١٣) .

فلو أمكن لنا أن نسلط الضوء ، على هذه التجارب المستقصاه ، لتوقف الناس عن التفكير في أنهم بحاجة الى الأديان . . . اقطف هذه الثمار .

ومع أن « ديوى » لا يذكر ما للدين من الأثر النافع ، إلا أنه كرر أن يكون هذا الأثر قاصراً على الدين وحده . . . خاصة وأنه بيننا تتجه الأديان بدعواتها ، الى تغيير ، أو ضاع معينة . . . إذاً ، نجد المؤسسات الدينية تتحسك ببقاء هذه الأوضاع ، ثم تعود لتفسسها هي ذاتها الى الدين ، بل وتجهول بالإيمان بمفهومه الأخلاقى ، الى تعصب ، إيمان غيبى . . . وشستان بين الاثنان ، فالأول يبين على الاقتناع بأن ثمة غاية أعلى يجب أن تحكم سلوكنا في الحياة . . . أما الثانى - على العكس (أى الإيمان الغيبى) -

فينسب الوجود كله الى ذلك الايمان ، ويجعل منه ، الحقيقة التى يجب أن يسلم بها العقل .

أما الغاية التى يستهدفها الايمان الاخلاقى ، فتتناول مطالبا عادلا يعطو على رغباتنا ، وأهدافنا .. ويتميز بصفته العلمية .. لا العقلية ، كما يتميز بالوضوح ، ويستمد دلالة الحقيقة على أساس التسليم الحر به ، كفكر مثالى ، لا كواقع قائم فقط .

لكن الايمان ، تتناول بمناهجها هذا الموقف المثالى الاخلاقى ، فتصبغه بالصبغة الشخصية ، الواقعية ، ثم تحول هذه « المثل » الى واقع نهائى ، تعمل على ترسيخه في قلوب الناس في العالم .. وليس أيسر من أن يفعل الدين ، ذلك ، مستغلا رغبات الناس ، بما لها من قوة التأثير في معتقداتهم الفكرية ، وميلهم الى تصديق رغائبهم التى يتحمسون لها ، بمعنى أنهم يرون أن الايمان يفكر (أو عقيدة) صبح في قالب من الواقع الذى يحسونه ، أيسر لديهم من أن يصوغوه هم في هذا القالب بأنفسهم (١٤) .

ذلك أن « ديوى » كان يرى أن الدين الحق ، هو الذى يرتكز أساسا على المثل ، بدلا من تلك الطقوس التى تفرض علينا قسرا ، لأن « المثل » تتجه بنا الى أفضل ما يمكن ، أن نحاول بلوغه من الايمان ، بل وبدلا من التسليم به كواقع مفروض ، فضلا عما قد يجعله من دلالة للنشاط في التعامل مع الطبيعة ، لأنها - أى المثل - تتواءم معها ، ولا تقيم أية حواجز بينها وبينها « فالإيمان بأن الحقيقة ، تتكشف باستمرار ، أمام محاولات الانسان مباشرة ، يعتبر من الناحية العملية ذا صفة دينية ، أكبر من الايمان بالوحي كاهلا » (١٥) ولذلك فإن الطبيعة .. ثم التجربة البشرية من خلالها تشكلان كلتا هاتين ، مصدرا « للمثل » موضوعا لها في الحياة ، كما أن أى نشاط نقوم به من أجل غاية - نرى ، ينطوى في ذات الوقت على استجابة لفكر دينى .

أما الموقف الذي ، لا يعتبر من الدين في شيء ، فذلك الذي يستهدف به الانسان ، عزل نفسه عن الطبيعة ، وعن أقرانه من البشر .

ولا شك أن نظرتنا الى أى عمل دينى ، على هذه الصورة ، يجنبنا أى تعارض بين الدين ، وبين العلم الحديث .

وليس من غير المفيد أن ننشير الى أن مدخل « ديوى » في هذا المصدد ، عن مدخل « جيمس » الذى كان يريد أن يتحقق ، بشكل ما ، من صحة الايمان ، وفهمه في ضوء ما يقع من نتائج تؤثر في حياة المؤمن ، بينما كان « ديوى » أكثر حرصا في تساؤله حول استخدام «جيمس» للمنهج البراجماتى في الكشف عن قيمة نتائج بعض المضامين الدينية المحددة فعلا ، أم انه قصد باستخدامه منهجه البراجماتى ، أن ينفذها ، ويعد لها ، ثم يضع لها معنى محددا . أف الامر (١٦) .

وقد عبّر « ديوى » عن خشيتة من أن يفهم البعض ، البراجماتية ، بالمعنى الاول ، فيحاول - هذا البعض - أن يندبب قيم الوجود ، الى هذه المضامين المحددة ، والتي تتعارض مع حقائق العلم . ذلك انه اذا كان للبراجماتية ، أى دهر مفيد لادين ، فهي انها أحلت محل قاعدة الايمان بما فوق الطبيعة ، التي كانت سائدة في العقيدة الدينية التقليدية ، ايمانا آخر بدلا منه يقوم على أساس ما تكشف عنه التجربة العادية من احتمالات في هذا المجال .

فالايهان بالمثل ، الذى نكرسه للعمل على اكتشاف الحفافة . . . والايهان بالعلم ، وبقيمة الفرد ، وبكرامته ، يفتح الطريق الى تحقيق التكامل بين الدين والاخلاق ، بحيث يصبح كل منهما جزءا من الآخر ، مكملا له ، في حياتنا اليومية . . نأخذ من الطبيعة ، ونعطيها ، ونجدها .

جميع ذلك ، لم يسلم « ديوى » تماما ، من نقد خصومه ، حتى
 « جون هيرمان راندال » المؤرخ الفلسفى ، ومن المتعاطفين مع
 « ديوى » في كثير من المواضع . . . يتهمه بالاقليدية الدينية ، فيقول
 عنه « أنه يحرص على وظيفة الدين : عموما ، بل أنه أقام على
 نفسه مدافعا ، يتحدث عن مفاهيم العقل ، الأمريكى البروتستانتى
 المسيحى انحر (الليبرالى) في جيلنا » (١٧) . ثم أضاف غائلا :

« ان تحرير الوضع الدينى ، من الطقوس الشكلية ، في أى
 دين ، أمر يدعو الى الشك كمحاولة تحرير الفن من الشكل الذى
 يتجسده في أى عدل فنى . . . فرجل الدين الذى لم يذهب الى مؤسسة
 دينية (الكنيسة مثلا) كالموسيقى الذى لم يلمس بيديه أية آلة
 موسيقية . أو يستمع الى الكونشرتو » (١٨) .

وفي مقال آخر ، يجرى « راندال » مقارنة بين أسلوب « ديوى »
 في معالجته للفن ، وأسلوب معالجته للدين :

« وفي الفن ، يعلم « ديوى » أن مناهج النقد في التيارات ،
 محدودة ، ومن جانب واحد ، ومشوشة . ويرى أن الفن هو المدخل
 الى تقدير الثقافات الأخرى حيث تتسم رؤيته هنا بالسمة
 الكاثوليكية ، والتمييز العنصرى . أما في الدين فهو يدعو الى نقد
 الماضى من أجل حاضر أفضل ، وهو يبدو في حماسه هنا ، واقعي .
 بروتستانتى النزعة » .

واذا كان الفن ، أداة امتاع ، بقدر ما يبلغ من درجة الإجابة
 . . . فليس الدين كذلك ، وإنما للدين وظيفة أخرى ، لتخليص العقل
 البشرى من الترهات التاريخية من أجل مصر أفضل » (١٩) .

وواضح أن « راندال » نظر الى « ديوى » من خلال رؤيته
 الخاصة ، في تفسيره الروماتيكى ، للدين ، حيث يبدو هنا - أى

راندال - أنه في التحيزه للجانب الكلاسيكي ، مع سكيليرماشر ،
 وريتسكل يمكنه أن ينظر الى قيمة الدين من وجهة نظر الفلسفة
 الاخلاقية ، والجمالية ، بل ويمكنه أن يدعو فكريا الى اصطناع
 فلسفة لاموتية ، في هذا الصدد .. ونظرا لانه ، أقل من « ديوى »
 من حيث انتمائه للطبيعية ، فان له أن يصدر الدين في عظمية ،
 التاريخي ، والمعاصر بما له من دور في كلا المظهرين ، في هذا
 الشأن .

والخلاصة .. أن « ديوى » يندو في موقفه ، أكثر أمانة من
 تلافانجان .. وذلك أن صلة « ديوى » (كشخص غير مؤمن) كانت
 حقبة الدين ، وبالانظمة الدينية ، أيا كانت أدوارها في الماضي ،
 بينما يرى « راندال » أن يستخدم الدين ، ليوحى به الى الناس ،
 كي يعينهم على تحقيق الصعب من الامور الخيرة ، أو يثبت فيهم
 أنبل الدوافع من خلال الاحتياجات المناسبة .

أما « ديوى » فلم يكن ينظر الى الدين ، كسبيل الى المعرفة ،
 ولا كأي باعث آخر ، حيث كان « راندال » يستخدم الدين ، كان
 ديوى يلغيه بالفعل .. ومن ناحية أخرى ، فان نقد « راندال » لم
 يتعد صياغته التقريرية ، لو أن ديوى كان بوسعه أن يذكر هؤلاء
 الذين تركوا مذهب ما وراء الطبيعة ، انه ما يزال من صالحهم أن
 أن يتمسكوا بجميع الامسك الديتية الغريبة : لخير الجنس
 البشري ، وان كان ذلك لا يهلق الفيلسوف الدينى من مسؤوليته
 في فهم قطره الدين ، وفائدته ووظيفته في المجتمع .

المـــواش

١ - جون ديوى - أعماله الاولى - الناشر ثو آن بويدستون
جزءا (١٨٨٢ - ١٨٨٨) جامعة كاريونداال - الينوى الجنوبية ١٩٦٩
- ولا بد لى شخص يكتب عن فلسفة ديوى ، وخاصة في مسـور
تكميرة ، التى تناولت كتاباته الاولى . ان يغترف لجنوان بويدستون ،
حيث قام كمدير لمكتب الابحاث التعاونى لنشر أعمال ديوى بجامعة
الينوى الجنوبية ، بنشر أربعة مجلدات لجون ديوى وأعماله الاولى
١٨٨٢ - ١٨٩٨ ، دليل أعمال جون ديوى ، وهو دليل وثائقى هام ،
وعديد من محاضرات ديوى ، ومقالاته الاولى ، وخاصة ما يتعلق
بها بالدين ، لم تكن في التناول ، وبالتالى ثم تقتصر على بعض
الدارسين ، قبل اعادة طبعها لدى جامعة الينوى الجنوبية .

٢ - المرجع السابق .

٣ - المرجع السابق .

٤ - المرجع السابق .

٥ - المرجع السابق .

٦ - جون ديوى جريدة هيبيرت (١٩٠٨) مجلد ٦

٧ - المرجع السابق .

٨ - المرجع السابق .

٩ - جون ديوى « ايمان مشترك » (نيوهافن - جامعة يال)

(١٩٣٤) .

١٠ - المرجع السابق .

١١ - المرجع السابق .

١٢ - المرجع السابق .

١٣ - المرجع السابق .

- ١٤ - المرجع السابق •
- ١٥ - المرجع السابق •
- ١٦ - أنظر أيضا مقالات ديوى في المنطق التجريبي (جامعة شيكاغو) •
- ١٧ - جون هيرمان راندال « الدين كتجربة مشتركة » في الفيلسوف في شخصية الرجل العادي - مقالات في ذكرى ميلاد ديوى الثمانين (نيويورك ١٩٤٠) •
- ١٨ - المرجع السابق - أنظر أيضا و. أرنيت ، نقد فلسفة ديوى الدينية غير الكهنوتية جريدة الدين عدد ٣٤ سنة ١٩٣٤ •
- ١٩ - جون هيرمان راندال « الفن والدين والتعليم - صورة اجتماعية ٢ - ١٩٣٤ » •

القِسْمُ الثَّالِثُ
التَّجْرِبَةُ الْأَمْرِيكِيَّةُ
فِي
الْفَلَسَفَةِ

بعض علامات بارزة

في الفلسفة الأمريكية

البداية ، والتطور ، والمضمون

بقلم

جون ا . سميث

أستاذ الفلسفة بجامعة ييل - نيو هافن ، كونيكتيكات ،
والرئيس السابق للجمعية الميتافيزيقية الأمريكية ، وجمعية
هيجل ، وجمعية الفلسفة الدينية ، عدن بين الكتب التي صدرت
له ، « الغاية والفكر » و « معنى البرجماتية » و « العقل .. والملد »
و « روح الفلسفة الأمريكية » و « التجربة والملد » و « أفكار في
الفلسفة الأمريكية » .

ان أي انسان ، لديه فكرة عما تعنيه عبارة « الفلسفة الأمريكية » يدرك على الفور ، الفصيل الذي يفرض نفسه ، ولا يؤدي الى حل شاف كأي حل استدلالى آخر . . فقد يبدو أن عبارة « الفلسفة الأمريكية » تعنى بالضرورة ، وضعاً دتميزاً للشخصية الأمريكية ، كنظرية أو منهج للفكر ، دن ناحية ، أو كمجرد قائمة ، تشتت على حصر لوجه الفكر الفلسفى ، والتي تحتل موقعها فوق المسرح الأمريكى دن الناحية الأخرى .

ولذلك فإن الفلسفة الأمريكية ، بالمفهوم الأول يقتضينا أن نشير الى « ماهية » هذه الفلسفة بالمقارنة الى الفلسفة التجريبية ، البريطانية ، أو الفلسفة الألمانية . . بينما يقتضينا ، بالمعنى الثانى ، أن نركز على الصفة « الأمريكية » بمفهومها (أو الاقليمى) على أن نتجاوز به قليلاً ، مجرد المكان أو البيئة ، والتي تتكون داخلها ، مجموعة متنوعة ، من الاصداء ، أو الاعمال الفلسفية التي عرضت للمناقشة ، وانتهت الى تحديد أوضاع فلسفية قائمة .

وفي هذا السياق . . فأنى أدلل الى الاعتقاد ، بأن ثمة فلسفة وطنية أمريكية ، قد نشأت في الواقع ، بالمفهوم الأول ، فيما تضمنته دن جوانب متعددة ، الفلسفة البراجماتية ، ابتداءً من أعمال « بيرس » واستطراداً دن خلال أعمال « ديوى » و « مريد » . ونظامها أن ذلك التطور الكلاسيكى ، قد اتخذ مساره ، في أعقاب نصف القرن ، أو قبل ذلك ، ونجح على الأقل ، على الصعيد الأكاديمى ، بفضل الاهتمامات الجديدة باللغة ، والتعبير ، والمعرفة ، والمنطق ، وغير ذلك من الأساليب التي استحدثت ينابيعها ، من المصادر البريطانية ، أو دن داخل القارة الأمريكية ، فإنه لذلك لم يهد الحديث قاصراً على الفلسفة الأمريكية ، بالمفهوم الكلاسيكى .

وتجده .

ومع ذلك ، فلست أعني بقولي هذا ، أن يفهم منه ، أن الأفكار الأساسية ، لدى البراجماتيين قد اختلفت .. وإنما - بالعكس - فقد وضح الآن مدى الاهتمام الجديد بأفكارهم ، سواء أكان ذلك في الداخل ، أو في الخارج .. وإنما قصدت ، أن ألقت النظر الى ذلك الواقع الذي يعبر عن تزايد الجديد من الاهتمامات ، أو الاوضاع ، والمداخل التي ظهرت في نصف القرن ، بحيث أصبح واضحاً ، انه يستحيل التحدث عن فلسفة أمريكية ، من زاوية واحدة ، أو تعبيراً عن وضع واحد ، أو تراث واحد .

وهذا هو فعلاً ما أقصده على التحديد ، وخاصة بالنسبة لما فتوقعه لثقافة من مفهوم شهوى ، كذلك المفهوم الذي تتميز به ثقافتنا .

وفي ضوء هذه الاعتبارات ، يبدو لى أن الطريق الوحيد ، للتفهم الحقيقي لمثل هذا الوضع المعقد ، هو أن نتحدث عن « الفلسفة في أمريكا » بهدف إبراز بعض العلامات البارزة ، التي ظهرت بوضوح على مسرح الفلسفة الأمريكية .. فإذا تابعنا هذا الهدف ، فلن يكون حديثنا عن الاوضاع الفلسفية ، وإنما سيكون حديثنا ، عن شيء أوثق صلة بالروح المتغلغلة ، في الفكر الفلسفى الذى يفصح عن نفسه ، فيما تصوره اهتمامات الفلاسفة الأمريكيين ، والطريقة ، أو المدخل الفلسفى لاعمالهم ..

هذا .. وقد اخترت من هذه العلامات البارزة ، ثلاثاً هى : بداية التلقى .. والتطور ، أو التغيير .. ثم المضامين .. وهى فيما يتجسده - في رأى - بحقيقة ملأى بخليط متنوع من الاشياء ، فالموضوع الأول يتناول في المقام الاول ، المدخل الى الفلسفة ، من حيث وضعها وهالتها وصيغتها .. ويتناول الموضوع الثانى ، الواقع الاساسى الغالب في طبيعة الاشياء ، والذي ينطوى في مضمونه على الانبعاد الكاملة للمشاكل الفلسفية التى يراد حلها .

أما الموضوع الثالث ، الذي تتضمنه العلامة الثالثة من
العلامات الثلاثة البارزة ، فيشير الى الاهتمام الاساسي بمضمون
الفكر بكل أشكاله عن مشاكل الوجود الانساني ، وخاصة ما يتعلق
بتقرير الرأي ، أو المعرفة ، التي تفيد ، أو لا تفيد في الاجابة على
سؤال ، أو في حل مشكلة .

وفي هذه المحاولة التي قصدت بها الى توضيح ، معنى كل
من هذه العلامات الثلاث البارزة ، حرصت على الاسترشاد ببعض
التصورات المعبرة ، التي استطعت أن أستخلصها ، خلال الخمسين
سنة الماضية ، أو نحو ذلك .

(- البداية : (رحلة التلقي) :

كان المفكرون الامريكيون ، متفتحين ، لاستقبال آراء أخرى
غير آرائهم الخاصة ، كما أنهم كانوا يرحبون بالعديد من تيارات
المذاهب الفلسفية ، من أى اتجاه تهب منه .

وكان من أثر هذا الاستقبال ، أن أطلق العنان - بكل تأكيد -
للتفسيرات النقدية الاجنبية ، الملائى بالمتناقضات ، فكان البعض
يرى في هذا الترحيب والرغبة الحماسية للدخول في المجالات الفلسفية
خارج القارة ، دلالة على عدم توثقنا ، أو اطمئناننا ، للاحاطة
بمظاهر التشكك العميقة ، التي صاحبت نشوء الفلسفة في
أمريكا .

وكانت هذه التفسير ، وما اختلف في طياتها من التعليقات
الشهيرة - وعلى رأسها تعليقات كودبرود - حول هذا الموضوع
تنتهي - على اختلافها - الى نفس الرأي .

فبينما ، يرى أحدها ، أن الفلسفات القديمة المنبثقة ، عادت
الى أمريكا ، كآخر الشعائر التي تقلى في مراسم دفنها .. كان
محقق آخر يقول أن مثل هذه الفلسفات ، بعثت من أجدائها ، كمن
كانت من قبل ، لتبدأ حياة جديدة في ثوب «الحقيقة عبر الاطلنطي»

وقد كان يفترض في كل تفسير من هذه التفسيرات ، ما كانت توصف به الفلسفة آنذاك ، من أنها فلسفة مستوردة ، جاءت لتنفرد كبضاعة وطنية في سوق خلت من أية منافسة جدية .

ومع ذلك فاننا لو نحينا جانبا ، أساليب العلاقات الأكاديمية ، فسنجد وجهة نظر أخرى ، عن الدور الذي لعبه مفكرو أمريكا خلال استقبالهم لهذه الفلسفات الوافدة بما يثير الانتباه الى نظرية تجريبية أشمل في العالم ، بما في ذلك عالم الفكر ، والذي يعبر دما أطلق عليه « ديوى » الروح العملية أو التجريبية ، والتي نرفض أن تتقوقع داخل وضع واحد ، لتظن بعيدة عن كل ما عداه من الأوضاع الأخرى ، وان كان هذا التفسير الإيجابي (لما ينطوي عليه دهنى استقبال الفلسفات الوافدة من الاهتمام الأساسي بفهم ما يفوله الفلاسفة في أماكن أخرى ، وليس مجرد محاولة ملأ فراغ فلسفى) قد تعرض لوصفه بأوصاف درامية ، خلال معالجة المفكرين الأمريكيين للفلسفة الوجودية ، من بدء نشأتها على يد « كيركجارد » حتى « سارتر » . بل ان هذا المعالجة - كما سأتبين فيما بعد - استوعبت صورة درامية أكبر ، اذا ما قورنت بالإجابات التي انطلقت في بعض أجزاء أخرى من العالم ، ردا على الفلسفة البراجماتية الأمريكية .

على أن اختيار الفلسفة الوجودية ، هنا ، كمثال لا يجب أن يفهم ، على أنه تجاهل للاعتراف بنفس الترحيب الذي استقبل به الفلاسفة الأمريكيين ، ظواهر الحركة الفلسفية الألمانية ، أو الفرنسية ، أو الفلسفات الاصطلاحية ، أو الفلسفات التحليلية المؤصلة في بريطانيا - (وقد كتب أنطونى كرننتون ، مقالا ظهر له في الملحق الأدبي لجريدة التايمز في ١٣ يونيو ١٩٧٥ نضمن تلخيصا مختصرا لتطور الحركة الفلسفية الأخيرة) رغم أن أول ما شغل به المفكرون الأمريكيون ، أنفسهم ، هو تناولهم للفلسفة الوجودية .

من خلال دراسة كيركجارد ، على مدى فترة استغرقت معظم نصف قرن ، مضي ، حيث تابع الكثيرون خلال هذه السنوات ، هذه الدراسة عن الوجودية في كتابات عديدة ، كتبها هيديجار ، وسارتر ، وكامو ، ومارسيل ، يونانوفو ، وغيرهم .

وقبل أن نحدد الإطار الذي نتهياً من خلاله لفهم الموضوع المطروح ، يجب أن نأخذ في اعتبارنا أن ترجمات الأعمال الرئيسية ، التي اقتضي الأمر ، أعدادها ، قد تعرضت ، لما يقع من آثار اختلاف العديد من أساليب اللغات الأجنبية ، ولأصياغات غيرمألوفة ، وصور من الفتوض الرهيب ، حتى أن أحسن الترجمات للأعمال الهامة ، ما يزال يشوبه الخلط في بعض الكلمات والعبارات في اللغات الأصلية ، مثل كلمتي *Existenz , Dasein*

اللتين وردتا في غير مناسبة ، لتعبيراً عن المعنى الانجليزى ، لكلمة « الوجود » ولهذا اضطررنا أن نضيفهما الى اللغة .

بل ان التعليقات التي وردت في النصوص التي بين أيدينا ذاتها ، قد اتسمت بالتسرع أو الاتدفاع ، حتى لتبدو في النهاية ، صوراً لأشكال مختلفة من الفلسفة الوجودية ، أو كما لو كانت لا تقتصر ، في تأثيرها القوي ، على دفع الفلسفة ذاتها فقط ، بل وكذلك .. دفع كل ما يتصل بالروحانية ، أو بالعالم الآخر ، وبالادب أو الدين ، الى المسرح الأمريكى .

ولن يكفى مجرد حب الاستطلاع ، أو أى سبب تحتمه مصلحة ما ، لشرح الفكر النضالى الدائب ، والدراسة المنهجية ، التي عززت محاولة فهم ، وتحديد المفاهيم الاصطلاحية ، للأعمال المعقدة .. مثل .. الكينونة ، الحرية ، الفكر ، الزمن ، القلق ، الموت .. وكلها تشكل مادة للفكر الوجودى ، وماهيته .. وفي هذا الصدد .. لايس بوسعنى أن أشرح البواعث العديدة التي كنت وراء استقبال ، هذا الطراز الفريد من الفلسفة ، في أمريكا .

(٢١ - قافية)

وقد وضح أن ثمة عوازل ثقافية ، ونفسية ، ودينية ، كان لها دورها في الاعتبارات الفلسفية خلال التطور بأكمله . . . وقد يرجع السبب - في رأيي - والذي يكمن خلف الاتجاه القوي نحو احتمال الوجودية ، إلى أنه نابع أصلا من الترحيب بالتيارات الفلسفية الوافدة ، وإلى موقف دعامة التجربة الحرة ، والافكار القائمة أساسا ، على ما نرى عدم الوقوف عند أي شيء ، وبالتالي ، فإن الحياة الفكرية ، وتعاضد الرغبة في اقتحام مجالات الفكر ، والتجربة ، لدى الآخرين ، كانت قد تجاوزت كل ما قد يثير الدهشة ، أو عدم التجاوب في علاقتها بآليات الفكر المألوفة .

ومع ذلك ، فقد كان لهذا الاستقبال ، صدى عكسيا خطيرا ، تمثل في العزلة التي ، فرضها غالبا ، فلاسفة البلاد الأجنبية ، في مواجهة الفلسفة البراجماتية الأمريكية . . . وهو موقف ، يرجع من البداية ، إلى قرن مضى ، منذ الأعمال التي كتبها « بيرس » عام ١٨٧٠ ، ومقال « جيمس » في الفكر الفلسفي وآثاره العملية « منذ ما يقرب من ثمانين عاما ، وما تتابع بعده ذلك من الأعمال الأدبية الكبرى ، خلال العقد الرابع من هذا القرن ، وعلى التحديد ، منذ عشرين عاما ، حين شك « سيدنى هوك » في بحث له بعنوان « الفلاسفة الأمريكيون في حالة عمل » من أن أمريكا ظلت دولة مجهولة من الناحية الفكرية ، وخاصة بالنسبة لفلسفتها البراجماتية * .

* المترجم : كثر الحديث في هذا البحث عن الفلسفة البراجماتية ، وقد سبقنا الإشارة إلى تفسير دوجر لمضمون هذه الفلسفة ، دقيقة لهذه الكلمة أو هذا الاصطلاح ، باعتبار أن « المعنى » هو الذي تدور حوله هذه الفلسفة ، فلم نجد . . . وقد رأينا ذلك أن نقترح وضع اصطلاح عربي لها : الفلسفة البعثية قريبة المعنى كالدلالة ، والمعنى والرداء . . . وكلها فيما يتضح من تاريخ الفلسفة الأمريكية اشتقاقا متباعدة من الفلسفة البراجماتية الأم . . . أو الفلسفة البعثية كما نقترح تسميتها عربيا .

على أن المدهش ، أن هذا الموقف ، لم يتغير ، حتى وقت قريب ، سواء في أمريكا ، أو بريطانيا .. فباستثناء حالات قليلة ، لم يكن هناك أى اهتمام جدى لفهم البراجماتية ، في أصـولها المذهبية ، أو الفقهية ، وبواعثها .. بعد أن استغرقت الوجودية اهتمام الفلاسفة الأمريكيين ، من أعماقها (وقد نضيف إليها .. الفلسفات التحليلية ، والانماط المتعلقة بالظواهر أيضا) بل أن الاهتمام الذى بدأت الفلسفة البراجماتية ، تحظى به أخيرا في الخارج ، لم يسفر عن أى اهتمام كبير ، بالتغلغل في الأفكار الأساسية ، لدى فلاسفة هذا المذهب ، في محاولة للتعرف على اتجاهاتهم وغاياتهم .. ولذا نرى ، « آير » في بحث لذ كن « أصول البراجماتية الأمريكية » يطرح جانبا ، معظم النقد الذى وجهه البراجماتيون ، الى التجربة البريطانية ، وغلبة منهج الفلسفة الساروكية .. بل انه يرى في هؤلاء المفكرين ، كما لو كانوا يعدون اجاباتهم على جميع الاسئلة التى تدور حول فكرة ارتباط « أو تجاوب » العالم الخارجى بالفلسفة البريطانية ، منذ « هيوم »

هذا الى أن الاهتمام الشائع بفلسفة « بيرس » في أمريكا ، كان يهدف - في تجاوبه مع التيارات المعروفة - الى التركيز كلية ، على دمجها في المنطق ، واستبعاد الجوانب الأخرى من تفكيره (وهى جوانب لا تخلو من المخاطرة ..) كالقدرية ، أو التهويدات الفلسفية ، أو الواقعية المنهجية ، أو الجرياتب السيكولوجية .. مثل هذه الاهتمامات ، تعتبر أقل نوعا ما ، مما ذكرته بصدد استقبال ، أو تلقى الفلسفات الوافدة .

وقبل أن أختتم هذه النقطة ، أرى من اللازم أن أشير الى نقطتين توضحان مباشرة ، أثر التلقى أو الاستقبال ، كعلامة مميزة للفكر الأمريكى ، اذا ما قورن بخصائص الفكر الفلسفى ،

في البلاد الاخرى .. قملًا وقت غير طويل - فيما يحضرني من ذكر هذه المناسبة بلغنا وفاة البروفسور ميشيل بولاني ، وهو عالم وفيلسوف ، يستمد أصالته الفكرية ، قطعاً من التراث الاوروسى ، حيث استرعى انتباهي ، ما استوعبته من المغزى النبيل ، في الصورة التي ظهر بها نعيه بجريدة « التايمز » على النحو التالي : « كان البروفسير بولاني ، أستاذا زائرا لاربعة عشر جامعة ، وقد اشتهر بأعماله في الكيمياء ، كما اشتهر بكتابات الفلسفية ، وربما كانت معروفة بصورة أكبر في الولايات المتحدة ، منها في أوروبا » .. وهذه حقيقة لا نزاع فيها ، ولا صعوبة ، في نفهم أسبابها .. لانه كان مهروفا في الخارج باعتباره عالما ، لا باعتباره فيلسوفا .. أما هنا - في هذه البلاد - وبغض النظر عن التعلمات ، فان عددا من الفلاسفة ، كانوا مهتمين به ، كما أعربوا عن ترحيبهم بمحاولاته - مع التسليم بغموضها ، بل وخروجها عن الموضوع - في وصف الدور الذي يقوم به العالم نفسه ، وفروضه في الكون والبحث اللاحق ، وذلك أن فكرته عن المعرفة الضمنية ، أثارت الاهتمام لدينا ، وان كنا لم نصغ ، الى حقبة أخرى وهي أنه لم يكن فيلسوفا محترفا ، في سلكه هذا الطريق ، ولو كنا نعلم عنده ذلك ، لاستمعنا اليه بكل تلهف ، لكي نفهم ماذا كان يقوله عن منطق العلم ، ومكانه من المجتمع البشرى .

أما النقطة الثانية : في تعليقى الاخير على استقبال الفلسفات الموافدة ، فتتعلق بواقعة شخصية ، حين كنت ددعوا ، كضيف وند عشرين عاما لحضور « سيمينار » للفلسفة ، في جامعة هيدلبرج ثم عرض على ، خلال اقامتي ، ان ألقى كلمة أو كلمتين ، في جامعة مجاورة ، وهي جامعة ميتر .. ولكنى سرعان ما فطنت الى أنني لو تحدثت عن « ديوى » أو عن « رويس » ، لـ عن الموقف السائد عن الفلسفة الامريكية ، فان حديثى لن يذال غير القليل من الاهتمام

• فرأيت بدلا من ذلك ، أن أدلى ببعض الأحاديث بالألمانية عن
« دبير روتجرووف كائط » •

وأذكر اننى اعتقدت في ذلك الوقت ، اننى - بدلا من أن أقدم
عليهما ذهبا خالصا - فقد حكموا على أن أحمل معى الفحم الى
النيوكاسل •

٣ - المتطور (أو مرحلة التغيير) :

حين نشير الى الاساس الواقعى في التغيير ، كموضوع ، يثير
اهتماما خاصا لدى الفلاسفة الامريكيين ، تملكنى الرغبة في أن
أبدأ ، بتوجيه النظر الى المشكلة الصعبة التى كان أول ظهورها
مع مذهب التطور والارتقاء ، في القرن الاخير ، وفرضت نفسها
على كل مجال من مجالات الحياة منذ ذلك الحين •

وكان من أهم الآثار التى تركها مذهب دارون ، على الفلسفة،
أن أطلق « ديوى » أعظم دعوة له الى التطور والتغيير ، كواقع
حتمى ، وكخاصية نوعية للوجود • ثم تابعه في تأييد هذه الدعوة
كل من « بيرس » و « جيمس » ، و « هوايتييد » ، وعدد آخر
لا حصر له ، مع ما حملته هذه الدعوة ، من التنبيه الى ضرورة
الاستجابة لما تقوله عبارة « خذ الوقت بجد » •

ولم يكن ذلك بالامر الهين الذى يسهل على أى كان ، أن
يستجيب له ، بعد أن سبق الى محاولته ، معظم فلاسفة التراث
الغربى ، على مدى ألفى عام ، لكى يفسروا لنا ، معنى العامل
الزمنى ، وعامل التغير ، وانتهوا من ذلك الى نتيجة واحدة ، لم
يختلفوا حولها ، ألا وهى خضوع عامل الزمن والتغير للواقع الظاهر ،
أو للوقائع الاساسية المتغلغلة • • والتى كان كل منها ، جهلا ،
أو دسوها ، بقصد التستر على هذا المنهج في التفسير •

فإننا نظرمنا إلى ثورة الفكر ، التي ظهرت ، أرهاصا ، بمقدمات التطور في الرأي ، في القرن الأخير ، باعتبار أنها ، تمثل انقلابا في أسلوب التفكير القديم ، كقدم الترهات التي صدرت عن «زينو» (وبغض النظر عن الهدف الأساسي من هذه الترهات) فسيتضح لنا بجلاء ، أن بعض العناصر المحددة ، والتي قيل أنها تمثل واقعا نهائيا .. وأنه - من ثم - فقد أصبح التطور والتغيير ، مستحيلا ، وغير مقبول أحدهما ، أو كلاهما .

ينبذ أن الأفكار الثورية في القرن الماضي ، قلبت - بالتحديد - هذا المفهوم ، الذي يجعل من الواقع القائم ، أبديا ، لا يخضع للتغيير أو التطور ، أو الانتشار .. والذي يرى في ثباته وعدم تغيره ، مسألة محددة ، أو ذات خاصية مجردة ، كلية .

وقد كانت المسألة الدقيقة ، التي أثارها واقع التغيير ، حينما أصبح قضية فلسفية هامة ، هي تلك التي تتعلق بكل من نظريتي « الحقيقة » و « المترفعة » .. وتتعلق بالتالي ، بتفسير العلم .

ذلك أن « الحقيقة » - كما ثبت بالدليل القاطع - لا بد وأن تتميز بخاصيتها غير الزمنية ، وأن تعلو بمضمونها على أي تغيير ، وتبعاً لذلك ، فلا بد أن يكون للمعرفة - كمعرفة حقيقية - نصيبها أيضا من العلو على الزمن ، وعلى التغيير ، وهذا هو السبب في أن الفلسفة الحديثة ، ترى في معظمها ، أن المعرفة ، صنو للحقيقة المؤكدة .

إلا أن الشيء الذي يبعث على الدهشة - مع ذلك - هو أنه بينما كان الكثيرون من الفلاسفة يصوغون نظرياتهم عن الحقيقة ، وينسبون إليها ، خاصيتها « فوق الزمنية » .. وغيرها من الخواص الأخرى ، إذ بعلماء الطبيعة ، يصفون كل نتيجة يستخلصونها لانفسهم خاصة ، بأنها ، مجرد محاولة .. أو أنها عرضة للخطأ ..

أو .. أنها .. احتمالية .. لانهم كانوا يتخذون جانب الحرص في قولهم ، ان الظواهر التي يثبتونها ، ترتفع بحدى وضوحها وفعاليتها ، ولذلك فلا يمكن أن نستبعد سلفا ، احتمال تهديدها في المستقبل .

ومع ذلك فقد صار الوضع أشد غموضا ، لان كثيرا من الفلاسفة الذين كانوا يرون « الحقيقة » و « المعرفة » ، يدفعونها « فوق الزماني » كانوا في الوقت نفسه ، يتمثلون في فروضهم ، بالعلوم باعتبارها ، أشد وجوه المعرفة ، اقترابا من هذا المفهوم ، فضلا عن أن هذه المفارقة ، لا ترجع فقط إلى الاصرار على التمييز بين النظرية التي تتحدث عن طبيعة الحقيقة ، وبين ما يخص هذه التجارب أو الاختبارات ، وذلك لأنها ، لا يمكن أن يبقيا غنيين مرتبطين .. فاذا فهمنا الأولى - أي طبيعة الحقيقة - بما يتصف به بد من الحفة « فوق الزمنية » ، فستواجهنا نفس المشكلة ، مرة أخرى ، فيما يتعلق باختبارات الحقيقة ، التي ستثار بالضرورة ، بصدد نتيجتها الاحتمالية ، وما قد تتعرض له من الخطأ .

وقد ناضل الفلاسفة الأمريكيون ، منذ أيام « بيرس » ، في سبيل حل هذه المعضلة ، بمحاولة تطوير الفكر الفلسفي ، بحيث يتواءم مع الواقع الذي يسفر عنه البحث ، في ضوء الظروف التاريخية ، وما يتميز به من امكانية تصحيحه ذاتيا .. فكيف يمكن أن نأخذ ، بنأخذ الجد .. احتمالات التغيير ، أو التعرض للخطأ ، في الوقت الذي دأبنا فيه على التعرف على الشيء .. أو نستبعد فيه ، الافتراض بأننا لا نعرف عنه شيئا على الاطلاق .

وهذه المسألة ، بالذات هي التي عكف « راسل » على دراستها ، منذ عدة سنوات ، حينها نعى على الفهرست الذي وضعه « ديو » للمنطق ، انه - أي راسل - لا يستطيع أن يجد فيه مدخلا إلى

« الحقيقة » .. وانما يجد فقط ، اتجاها الى نوع من تسجيل المعلومات .

وكان « راسل » يؤمن بفكرة ، أن الواقع المائل ، هو العامل السببي ، الذي يهيء الظروف التي تسفر عنها حقيقة الفرض الذي يؤكد ، ولذلك لم يقتنع بمدخل « ديوى » ، فوضعه على الفور ، - المدخل - ضمن المنهج المشكوك فيه والمعروف « بالحقيقة عبر الاطلاق » ، كما وصف خلال ذلك نظرية « جيمس » عن « الحقيقة » ، بأنها ارهاص بالمذهب البراجماتى .

ولم يكن رد الفعل الرئيسي ، بغير أساس ، وهو ما يدل عليه الأعمال المعقدة ، التي ظهرت على مسرح الفلسفة المعاصرة ، والمناقشات التي دارت حول تأصيل المعرفة ، والبراهين التي أثبتت حول حاسة الملاحظة ، والنظرية التي انبثقت منها حول ملكة الملاحظة ، والاصطلاحات الوصفية ، والمساجلات الجاتبية المعقدة حول التفسير الصحيح للمسار الذى اتطلقت خلاله ، المعرفة العلمية .. كل ذلك يقتضينا أن نقول بأمانة .. ان جميع هذه المناقشات ، قد وجدت جذورها في الاعتراف بالواقع حول عامل الزمن ، والتغير ، والحاجة الى تنظيرها في نظرية متكاملة ، للمعرفة البشرية .

ومن المهم أن نلاحظ ، أن الكلاسيكيين ، من دعاة المذهب البراجماتى ، وجهوا - كل بطريقته - المشاكل التي طرحت ، حول ضرورة أخذ الزمن ، والتغير ، بمأخذ الجد ، بالنسبة ، للوجود عموما ، وبالنسبة للمعرفة ، بوجه خاص .. وكان لهذا الوضع ، مغزاة في عردة بعض آرائهم حول هذا الموضوع الى الظهور على المسرح .

ولا شك أنه سيكون من المناسب ، من وجهة النظر هذه ، أن نشير الى بعض النقاط الرئيسية ، سنكتفى باجتزاء ثلاثة منها

.. وهى :

الاولى : تتعلق بالتركيز على التحقيق - أو البحث - كعملية واقعية ، تهدف الى الوصول الى النتائج الدقيقة .

والثانية : تقتضي أن يتوفر ولهذه النتائج الصمام ، الذى يضمن لنا ، تحقيق الوضوح الكافي ، للبناء النصي ، الكفيل بضبط العملية التجريبية الدقيقة التى وصلنا الى هذه انتائج عن طريقها .

والثالثة : ان نؤمن بأن المعرفة هى ، الجواب على ما يثار من الأسئلة في ظل ظروف وجودية ، وان كل اجابة موثوق بها تمثل موافقة مشتركة (أو عامة) من تلك التى لم يشك في اصولها في أى وقت من الاوقات .

ومن المراضح - طبعا - أننا لن نحاول هنا ، استعراض هذه النظريات ، الا في حدود ما يقتضيه تلخيص كل منها ، وبالقدر المتاح ، وعلى قدر ما يتحقق من غايتنا التى نهدف بها - في حالتنا هذه - الى تقديم تصور ، نقاول به مفهوم التغيير ، كعلامة بارزة على التفكير الفلسفى في أمريكا .

أما عن الموضوع الاول : فقد تصدى كل من « بيرس » و « جيمس » و « ديوى » و « رويس » ليدلى بدلوهم ، - وان كان ذلك من وجه مختلف - في مدخله الى طبيعة المعرفة ، عن طريق تحليل عناصر التحقيق الماثل ، بما في ذلك ، ما يتعلق بالخصائص الفنية الخاصة ، بهواد الموضوع الخاص ، وما يتعلق بالهيكل المنطقى للتحقيق .

وفي كل حالة ، كانت المحاولات تبذل ، لنقرر - على حد تعبير « جيمس » « بما الذى سنعرفه مما يمكن أن يعرف ؟ » ومن ثم نتجنب الآراء المتعارضة البحتة ، حول التحقيق الماثل ، سواء كان على أساس تعريف من الواقع ، أو بدون أساس اطلاقا .

وفي ضوء ذلك ، وضع « بيرس » نظريته بوجوهها الثلاثة ، في التحليل المنطقى وهى : التصنيف (أو التخرىج) والاستنتاج ،

والاستقراء .. وبيننا كيف انه في الوجه الاول ، يفتح القضية (أو الحالة) على أساس الفروض المفترضة .. وكيف انه في الوجه الثاني ، يستخرج النتائج .. وفي الثالث ، يجرى اختبارها بالقياس على نتائج (أو عيانات) وعلى عمليات تجريبية أخرى .

أما « جيمس » فقد استرعى الانتباه ، الى ان كل واقع جديد - مثل اكتشاف الراديو مثلاً - هو استطراد لحقائق قديمة ، مرتبط بها ، وفقاً للنظرية التي تقتضي الاحتفاظ بأكبر قدر من التماسك المستمر ، وبأقل قدر من الانقطاع .

أما « رويس » .. فقد أضي سنين عديدة ، يعقد الندوات العلمية (سيدنار) ويدرس المناهج العلمية ، التي اهتم خلالها بالفاء الضوء على القواعد للأساليب الآلية ، والتاريخية والاحصائية ، في البحث العلمي ، بينما اهتم « ديوى » في كتابه « المنطق ونظرية التحقيق » بتقديم دراسة مفصلة واضحة للمنهج التجريبي ، عرض فيها للدور الذي تؤديه الاشكال المنطقية ، في طرح القضايا ، بغية الوصول الى نتائج مضمونة .

على أن أهم ما يسترعى الالتفات ، في كل ما تقدم ، ان جميع هؤلاء المفكرين ، كانوا قد عرفوا منذ عشرات السنين ، وقبل الحقبة الثورية ، التي دفعت بتاريخ العلوم الى مجال الجدل الفلسفي ، حقيقة هامة ، وهي أن التحقيق عملية وقتية ، تجري تحت ظروف تاريخية ، ولا يهم اغفالها ، والتركيز فقط ، على ما يفترض استخلاصه من ملامحها المنطقية ، المجردة ، بالقياس الى الوقت الذي تمت فيه .. وهذا هو الدرس الذي يجب أن تستوعبه في ضوء ما جرى من مناقشات في هذا الصدد أخيراً .. فما لم نستفد منه جيداً ، فإن دواعي التغيير - كما يتنبأ بعض المفسرين - ستتحوّل الى انعكاس ، لفكر المثلثي ، ويتشكل خطراً يهدد موضوعيته واستمراريته .. ومع ذلك .. فهذا موضوع آخر .

* أما المسألة الثانية ، والتي سبقت الإشارة إليها ، بصدد الرغبة في معرفة ، عوامل الزمن ، والتغير ، والتصدي مباشرة للمشاكل ، فيتركز في فكرة تقول أن المعرفة ، هي نتاج لعملية ترتبط بزمن معين ، وإن صمام هذا النتاج ، إنما يتوفر ، في التصحيح الذاتي ، والالتزام الدقة في الأسلوب الذي يضمن لنا تحقيقه .

و مع ذلك فقد أثار هذا المطلب - الذي فهمه كل من «بيرس» و «ديوي» جيدا - أسئلة هامة ، تتعلق بمدى صحة الرأي الذي ساد في الفكر المعاصر ، على يد المناطق ، والتجربيين .. وفحواها ، أن المعرفة ، يجب أن تستند الى «أصول» - على حد التعبير الجارى بحيث تضرب بجذورها ، الى أن تبلغ مبلغ المعايير البديهية ، التي لا تقبل تصحيحها ، ويتوفر بها الصدام الذي يوفر بدوره لمطلب المعرفة ، والاساس الذي تقوم عليه مهما كان عميقا

ولا يفوتنا ان نشير في هذا الصدد ، الى ان «بيرس» عارض هذا الرأي ، بحجة انه يقوم على اساس التهوين من شأن المنطق. ويعود بنا - من كل الطرق - الى ما اعتقده ارسطو ، ودعا اليه ، من انه اذا كان على الانسان ان يسعى الى المعرفة المطلقة ، فعليه أولا ان يبحث عن بدهيات معروفة جيدا ، بأولويتها على ما عداها من الفروض التي تنبثق عنها

وفد بذل «بيرس» و «ديوي» - كما هو معروف - محاولاتهما ، لكي يضلوا بدلا من هذا الرأي ، منهجا للتحقيق المنطقي ، يقوم - لا على اساس انه فوق التصديق ، وإنما يقوم على اساس انه فعلا فوق كل شك - من الاصل - وعلى مستوى المعرفة السائدة آنذاك ويخضع في الوقت نفسه ، لمراقبه الدقيقة ، خلال الاختبار التجريبي

ولذلك فإن المشاكل التي كانا يعالجها ، كانت تطرح المناقشة.

بين شقن الرضى ، دن التأصيل ، وعدم التأصيل .. الى ان ينتهيا
 دن ذلك الى تحديد النتيجة الاساسية ، عن طريق التصور المألوف
 وعلى الرغم من انه سينهار آخر الامر ، كغيرة من التصورات ، فقد
 كانت له مع ذلك ، دلالة المعبره وعلى هذا النحو ، كان التأصيليون
 يرون ان سفينة المعرفة ، بالرغم من انها تبخر في بحار التحقيق ،
 فانها تحدل معها الهلب الذى ترسوبه ، في كل رحلة من رحلاتها ،
 وحتى لو استطالت سلسلة الهلب الى ما لا نهاية ، فانها لن تناف
 مرساها الا ومعها الهلب ، والسلسلة

اما الراى المعارض ، فيرى ان سفينة المعرفة ، ليس لها هلب
 وانما هى تبخر في بحر التحقيق ، وحيثما تصل الى اية جهة وصول
 فانها بهذا تعبر صراحة ، عن النتيجة التى اقتيدت اليها ، على
 ما قادتها اليها ، قواعد الملاحة ، وعملياتها •

ولكنى لا أعتقد - طبعاً - أن يكون النظر الى مثل هذه الامور ،
 على هذا النحو من البساطة .. وانما الذى يهمنى فقط ، هو أن
 تألفت النظر الى اعتراف « غير التأصيليين » بالخاصية الزمنية
 لمعناية المعرفة ، وخضوعها الرقابة منطق التحقيق ، وذلك بالقياس
 الى نظريات « الحقيقة » التى تتجرد من الاجراءات التى توصلنا
 اليها عن طريقها ، لكى تكسب شكلاً ، يحصنها من العرضة
 للتصحیح •

* ونزولا على مقتضى الاستطراد .. فثمة دلالة ثالثة ،
 لحساسية الفلاسفة الأمريكيين ، في صدد عوامل التغيير واثاره
 .. تلك هى الفكرة ، التى كان « بيرس » قد طرحها - مرة أخرى -
 وأصبحت أكثر وضوحاً في الوقت الحاضر ، وهى أن المعرفة ، تعتبر
 أداة لعمل جمهرة من النقاد الباحثين ، وهم الذين أسفر نشاطهم
 - على الاقل في بعض المناسبات - عن التقاء في الراى حول الاجابة
 على بعض الاسئلة التى يثيرها عدد من المحققين خلال أبحاثهم •

ولا شك أن فكرة الاعتداد أساسا في أية نتيجة ، على ما يظهر ،
 التحقيق ، أم البحث ، يعتبر هو نفسه اجابة مباشرة على المشكلة
 التي نشأت مع تطور المعرفة ، في ظل الظروف التاريخية ، والحاجة
 الى تعديل ، بل واستبعاد (الى درجة ما) النتائج السابقة التي
 يكشف خطأها .

ذلك أن الواقع الذي يقول بوحدة التماثل بين أحداث ، لطبيعة ،
 ظل معترفا به لزمن طويل ، الى أن كشف الافتراض ، عكس ذلك
 - كوجود ظواهر غير متجانسة - على أساس أنه لا يستند الى
 نتائج تحريضية . بل لقد أصبح معروفا في وقتنا الحالي - عكس
 الفكر القديم - ان هذه الاختلافات في اتجاهاتها المتزايدة ، لم تصدر
 من فراغ ، وانما كانت مصدرا لنماذج من السلوك ، سواء في الانظمة
 الفيزيائية ، أو في الانظمة العضوية .

وقد رُئى - تجنباً للقول بأن الاجيال القديمة من العلماء «عرفوا»
 (من المعارف) ما ثبت فيما بعد ، انه زائف ، أو انه جزء فقط من
 الحقيقة - ان تفسر النتائج الموضوعية ، التي استخلصت ،
 باعتبارها رأيا وسطا . يقرب من الحقيقة ، على النحو الذي يمكن
 للتحقيق ؛ لئلا يأتى أن يتوصل اليه ، في وقت أو زمن معين . فاذا كان
 مثل هذا الرأي ، يحتاج الى تعديل ، أو تصحيح ، أو حتى .
 تبديل ، في وقت أو زمن لاحق ، فان ذلك يفترض اجراء تحقيق
 كامل .

ولذلك فان عدم تسميتنا للرأى ، الذى اسنابنا فيه بعد ، انه
 زائف ، أو انه - الى حد ما - غير صحيح ، بأنه « دهرقة » - حتى
 لو أخذناها بدفهوم بسيط ، غير دقيق - فاننا ، في القليل جدا
 سننفادى وضعا شادا ، أزاء ما يتبين للناس ان عددا كبيرا منهم
 « عرفوا » أشياء لم تكن حقيقية .

على أن وجهة النظر العلمية التي تستخلص من رأى وسط ،
تلتقى حوله الآراء بين القائمين بالبحث (أو التحقيق) لم تسلم
- مع ذلك - عن النقد .. لكنى - مهذا تكن المصاعب - أرانى
مضطرا إلى الإشارة ، إلى وجهتى نظر نقديتين ، تبدؤ لى غير
صحيحتين :

فمذ سنوات مضت ، أثار « راسل » معركة نقدية ، في
تساؤله ، حول فكرة « بيرس » عن «الرأى القاطع» الذى تستهدف
به ، بلوغ اليقين العلمى ، وقد تابعه آخرون أخيرا ، بمقولة أن
« بيرس » لم يشر إطلاقا ، إلى ضرورة الوصول إلى رأى وسط إلا
أن هذا النقد ، ليس له أساس ، لأنه تجاهل المضمون التجريبي
لرأى « بيرس » .. فلو أننا تأملنا الموجه العديدة التى وضحها
« بيرس » عن تاريخ العلم ، ولو لاحظنا أنه كان يبنى نظريته
على أساس ما يحدث في الواقع حينها تكون هناك « موافقة عامة
على اجابة معينة لسؤال معين » .

وقد نسور بولانى ما كان يدور في رأس « بيرس » أجمل
تصوير ، بالمثل الذى ضربه عن المائدة الدائرية . فالموافقة
العامة على صحة ترتيب العناصر ، وعلى النظرية التى سببت
على أساسها ، تتمثل في الاعتقاد (أو اليقين) الراسخ وفوق
العادى ، فيها .. ثم أن أى اختلافات غير عادية ، - فيها أشار
بولانى - لا تجعلنا نرفض المائدة ، وإنما ندفعنا إلى محاولة
الاستزادة من التفسير لهذه الاختلافات ، ومن ثم يكون اللحاح
على وجوب اقامة الدليل ، على مثل هذه الموافقة ، يهنى الاغراق
في اتباع المنهج التأصيلى .

وكان « بيرس » يرفض ذلك .. وفي الوقت نفسه ، لا يصبر
على ضرورة أن يكون المرء ، تجريبيا .. وأيا كان « ما يجب » في
صدد ما يقوله بيرس عن « الرأى القاطع » .. فان ذلك لا يعدو أن
يكون بمثابة لقاء حجر الزهر ، على لوحة الطاولة ، لتسفر عن

يُضْلَعُ الْمَكْعَبُ الْمَرْسُومُ عَلَيْهِ سِتُّ نَقَاطٍ ، أَحْيَانًا ٠٠ أَوْ لَا يَغْدُو أَنْ
يَكُونُ كَافْتِرَاضٍ أَنْ كُلَّ رَقْمٍ أَوَّلٍ ٠٠ لَا يَدُ وَأَنْ يَتَّبِعَهُ ، رَقْمٌ أَوَّلٍ ٠٠
أَخِيرٌ .

أَمَّا النِّقْدُ الَّذِي يَسْتَعِدُّ إِلَى الْقَوْلِ بِأَنْ التَّقَاءَ طَائِفَةٌ (أَوْ
مَجْدُوعَةٌ) مِنْ الْبَاحِثِينَ حَوْلَ رَأْيٍ وَسْطٍ ، لَا يَضْمَنُ لَنَا ، أَنَّهُمْ قَدْ
وَصَلُوا إِلَى رَأْيٍ مُتَّفَقٍ عَلَيْهِ بَيْنَهُمْ ، أَوْ أَنَّهُمْ وَصَلُوا ، وَلَكِنْ إِلَى
اتِّفَاقٍ خَادِعٍ (أَوْ وَهْمِيٍّ) تَنَازَلُوا عَلَى الْعِدَادَةِ ٠٠ فَانْهَ - أَيْ ذَلِكَ
النِّقْدُ - يَقُومُ عَلَى سُوءِ فَهْمٍ ، لَمَّا يَطْرَحُ عَلَى بَسَاطَةِ الْبَحْثِ ٠٠
وَذَلِكَ لِأَنَّ الرِّأْيَ الْوَسْطَ ، أَوْ (الْوَفَاقَ) لَيْسَ كَالِاسْتِفْتَاءِ الدِّبْرِ قِرَاطِيٍّ ،
وَإِنَّمَا هُوَ يَخْتَلِفُ عَنْهُ تَمَامًا ، لِأَنَّ الْأَرْءَاءَ الْمَطْلُوبَ الْإِتِّفَاقَ عَلَيْهَا ،
تَعْرِضُ خَانًا ، وَعَلَى الْمَلَأِ ، وَبِوَضُوحٍ ، وَهِيَ مَحْكُومَةٌ بِقَضَائِعِ
التَّحْقِيقِ الْمُنْطَقِيَّةِ وَالتَّجْرِبِيَّةِ .

وَيَقُولُ « بِيرْس » : دَلِيلًا عَلَى ذَلِكَ ، بِأَنَّنَا لَوْ قَارَنَّا هَذَا الْمَوْفَقَ ،
بِمَوْفَقِ لَشْرِكَةٍ تَأْمِينٍ ، مِثْلًا فَلَنْ تَوَافَقَ آيَةُ شَرِكَةٍ ، عَلَى آيَةِ
مَخَاطَرَةٍ قَدْ تَوَدَّى بِهَا إِلَى الْإِفْلَاسِ فِي عَمَلِيَّةٍ (أَوْ صَفْقَةٍ وَاحِدَةٍ) ،
بَيْنَمَا لَا يُمْكِنُ لَاى تَجَمُّعِ عِلْمِيٍّ ، أَنْ يَقْبَلَ رَأْيًا لَا يَبَاحِثُ مِنْ أَعْضَائِهِ ،
يَتِمُّ عَنْ تَأَثُّرِهِ فِيهِ بِمَصْلَحَتِهِ الشَّخْصِيَّةِ ، أَوْ بِتَجَاوُزِ حَدُودِ مَحَاوَلَتِهِ
فِي الْبَحْثِ عَنِ الْحَقِيقَةِ ، بِمَا يُوَثِّرُ عَلَى نَتِيجَةِ التَّحْقِيقِ .

٣ - الْمَضْمُونُ :

وَإِذَا نَأْتَى إِلَى الْعَلَامَةِ الْبَارِزَةِ الْآخِرَةِ ، فِي الْفِكْرِ الْفَلَسْفِيِّ فِي
أَمْرِيكَا ٠٠ نَرَى أَنَّهُ لَا يَدُ مِنْ كَثْمَةٍ تَحْذِيرٍ ، تَقَالُ فِي هَذَا الصَّدَدِ ،
وَهِيَ أَنْتَى لَا أَعْنَى بِكَلِمَةٍ « مَضْمُونٌ » أَنَّهَا تَتَنَاوَلُ نَوْعًا مِنَ الثَّرَاءِ
الْفِكْرِيِّ ، عَلَى الْمَدَى الْقَصِيرِ ، أَوْ أَنْتَى أَدْعَى بِأَنَّ الْفِكْرَ ، كَانَ
مُحْكَمًا بِبَرْنَامِجٍ عَمَلٍ دَبَّاشٍ ٠٠ وَإِنَّمَا قَصِدَتْ شَيْئًا ، ضَيِّقُ
خَطَاقَا ، مِمَّا عَنَاهُ « هَوَايْتِهَيْد » ٠٠ « بِالْأَهْمِيَّةِ » أَوْ مَا قَصَدَهُ
« جِيهَس » بِالرَّأْيِ الْمُؤَثِّرِ ، أَوْ مَا وَقَرَّ فِي ذَهْنِ « سِوزَانِ سْتِيْبِنِج » ،
عِنْدَمَا أَصْدَرَتْ كِتَابَهَا الصَّغِيرَ بِتَتَوَانِ « التَّفَكِيرِ » ٠٠ مِنْ أَجْلِ غَايَةِ مَا

ذلك اننا ، ونحن نعتبر ساحة الفكر الامريكى ، من اقصى طرف الى اقصى طرفها الآخر ، لا بد وان نتوقف عند كل نقطة . من النقاط التى تحدد اتجاهنا بها يشير الى الاعتقاد الراسخ ، بأن الفكر يجب أن يكون له اتجاه يوضح غايته التى تتحدد على أساسها ، المبادئ التى تختار في ضوءها ، مضمونه .

وقد صيغ هذا الرأى في معظمه ، داخل اطار فكرى ، كمشكلة للحل ، حيث تنحصر المهمة - لا في الكشف عن مقدار ما نعرفه - وإنما لكي نحصر (بدقة) ما نخزنه من معايير المعرفة التى تحدد ، أو تنطوى على مضمون ، يمكننا بمقتضاه أن نعالج المشكلة المطروحة .

هذا ويبدو من الواضح ، أن طبيعة الأمريكيين ، في نشككهم في تصور الغاية من الفلسفة ، يرجع الى أنها تستهدف الوصول الى نظام موحد مفهوم ، للواقعية ، بحيث تضم كل اجزائها المتفرعة من داخلها ، جزءا من جزء ، أو فرعا من فرع ، انطلاقا من معنى ، انها في مثل هذه الظروف والمواقف الدقيقة ، تصبح صعبة على التعريف ، الى الحد الذى يتوه عنده ، الفكر في هذا الخصم الهائل ، حين يجد نفسه - الفكر - محروما من قاعدة تهديه ، الى الفرز ، والتصنيف . . . اذ لا شك أن كل « تفريد » أو تحديد ، سيؤدى الى « اختلاف » في خطوط الخريطة للمجموع ، بأكملها ، ومن ثم ، تستقر المشكلة ، فيما يتبقى من حاجتنا الى التحديدات الخاصة ، ضمن هذا المجموع الكلى ، بما يساعد على وضع حل للموقف الذى ينطوى على هذه المشكلة الخاصة .

هذا هو - بالتحديد - الاعتبار الذى وعاه « جيمس » في خاطره . حين أشار الى دائرة المعارف في كتابه الجامع ، لكل صنوف المعرفة . وعندئذ . . . سأل . . . « متى أقول هذه الاشياء » . . . وما الذى يقوله حكيم بأن معيارا مهينا للمعرفة ، هو الذى ينطبق ، بينما نهمل معيارا آخر ؟ . . .

وربما كان دعاة المذهب البراجماتي ، منطقيين مع أنفسهم ، في اعتقادهم ، بأن سؤالا كهذا ، يمكن أن يجد الجواب عليه ، في - وخلال - الطلبات التي يقتضيها موقف متازم ، وخاصة إذا كنا لا نستطيع أن نفترض ، أن جميع المشاكل ، تطرح نفسها بنفسها ، بذات الخصائص الواضحة التي رأيناها في الأمثلة القياسية . (هكذا . . كما لو كنت أتحمس طريقى ، خارج غابة ، دنفلتا ، من أسار بعض العضلات الفيزيكية ، التي تجثم بظلمها الثقيل على الإجابة المعتادة) .

وتحت ستار الاعتقاد في وظيفة الاختيار ، بالتسبة للمشكلة ، ينبثق اعتقاد آخر ، هو أنه . . إذا كانت وظيفة المعرفة دائما . . أن نغدم حلا ، للمتناقضات البشرية ، خصوصا في مواجهة الاحتياجات الانسانية ، والتغلب على العقبات ، من أجل تقديم المدنية ، فلا يجب أن يكون هنا ، غاية أو غرض هثار ، فقط ، وإنما يجب أن تقف المعرفة أيضا ، الى جانب الغاية النظرية . المجردة ، اتبلور لنا الصورة الكونية داخل اطار الفكر ، وبذلك يصبح المضمون ، رغبة ملحة ، عند النقطة التي نرى فيها أنه بيننا ، يجب أن تستند كل واقعة فردية - من خلال طرق لا حصر لها - الى علاقة بيئية لا نهائية . . والتي يفترض عزلها ، بمناسبة تجريد هذه الواقعة ، برغم أنه ليس كن هذه العلاقات مما بحسب أنه حساب بنفس الطريق ، ونفس الدرجة ، عندما نرى أن مصاحبتنا في هذه الواقعة ، واهتمامنا بها شيء آخر يختلف عن مجرد معرفتنا لها ، من الناحية النظرية .

ولا شك أن هناك - بالتأكيد العديد من وجوه الرأي ، حول مسألة ، مضمون الفلسفة ، ساكتفى بالتركيز على واحد منها ، يتفق ، بوجه الاختيار الغائى ، بما يعنى تحقيق غاية فكرية ، وهو ما أرجو أن أقدم له ، مثلا دناسبا ، لتوضيح ما يعنيه ذلك . (٢٥ - ملحق)

فدراسة الطيور ، تعتبر أداة ، ترجع في بدايتها - البدائية - إلى آلاف السنين ، ولكنها كغيرها من مواد العلوم العديدة الأخرى ، قد انتشرت ، على أسس من التصنيف العلمى والجدلى ، منذ الثلاثة قرون الماضية فقط ، . . وما تزال فصائل الطيور ، رغم أنها لم تبلغ في تعدادها مبلغ الحشرات ، دتراًوحة العدد . . وقد اهتم العلماء منذ القرن السابع عشر في كثير من الدول ، بتصنيف هذه الفصائل ، وعائلاتها ، وأجناسها ، وخواصها ، وتوزيعها ، وعلاقتها بالبيئة . .

وهن الطبيعى أن يهتم هذا العلم ، اهتماماً قوياً ، بالملاحظة ، على مستويات عديدة ، ولاغراض مختلفة ، وبذلك فإن معظم الأوصاف التطبيقية ، للعينات الفردية ، ستكون ممكنة طبعاً ، ولكن بشرط واحد ، هو أن تكون الطيور - بالتعبير الجارى - في متناول اليد . . وتحت هذه الشروط ، يمكن أن نعرض ونحدد بصورة شاملة ، كل نوع من أنواع الطيور المعروضة ، عن طريق التشريح ، والتكوين العصبى ، والريش الخ . .

ومن خلال هذا التصنيف الشامل ، لعالم الطيور ، تنشأ معارفنا العديدة عنها ، فضلاً عن أن هناك سمات أخرى لمملكة الطير ، فيها يتعلق بأعشاشها ، وطعامها ، وتكاثرها ، وهجرتها الخ وعاداتها الخ . . وكل ذلك يجب أن يبحث عن طريق أشكال أخرى مهيأة للملاحظة ، بما يقتضيه التعاون في صبر مع الظروف الطبيعية ، تحت مراقبة الإنسان .

والآن ، لنفرض أن فكرة ، طرات لاحدهم ، كما حدث لوجر تيرى بيترسون حين فكر أن يختص حقلاً لتربية الطيور ، بين اقليم جغرافى ، يستطيع الشخص بالقدرة العادى من قوة الملاحظة ، وقوة الذاكرة ، أن يقوم بمطابقات ، بين أفراد الطيور ،

ومجتهوعاتهما ، وهي تقفز ، أو تحجل ، أو ترعى ، أو تنتقل غير الحقل ، بدون أجهزة مراقبة مكبرة ، حيث سنلاحظ عندئذ ، أن الأمور تجري بصورة عادية ، لكنها تختلف عن تلك التي نلاحظها ، حين يكون الطير في أيدينا . أو حين نضع تحت الملاحظة ، زوجا من الطير ، أو مجموعة منه ، في ظل شروط محددة للمراقبة ، كتلك الشروط التي نضعها ، عند دراستنا للطيور في بيئاتها الطبيعية .

فهذه العلامات التطبيقية ، التي نرصدها ، من خلال ما نراه وما نسمعه ، في ظل ظروف الحقل ، ستكون ذات فائدة فقط ، فيما تعبر به ، في هذه الحالة عن مبدأ اختيارنا للمضجون .

ومع ذلك فمن الواضح ، أن كل ما نتوصل الى معرفته حول أى نوع من الأنواع ، لا يمكن بالضرورة ، أن يكشف عن مضمون له ، فالمقاس بالسنتيمتر ، للفك الأسفل ، أو لون سقف الفم ، وغير ذلك من المعلومات التشريرية عن الطير ، لا تهم ، أيا كانت درجة ظهورها ، أو ما يتبين لنا من تفصيلاتها ، لأنها لن تكون لها أية قيمة في تحقيق الغاية التي نسعى الى بلوغها . وانما كل ما قد نحتاج اليه بدلا من ذلك ، أن تكون لدينا ، قائمة مطابقة الملامح المميزة للطيور ذاتها ، وعاداتها المعروفة ، مثل لون الجناح ، ولون ريش الذيل ، ولون المنقار ، وحدقة العين ، فضلا عن أصواتها المميزة ، وأسلوب طيرانها في الحقل ، ما تميز به حين تنتقل بين الأشجار ، التي يتردد عليها بعض الطيور الخ . فضلا عن اختيار الملامح المقارنة ، التي تمكن المراقب ، من التمييز بين الأنواع المتشابهة بعضها من بعض .

ومن هذه المعلومات القيمة التي جمعناها ، لكي نكتب تقريرنا العلمي ، يجب أن نختار المعايير التي نحدد بها الغرض المطلوب . وبهذا يمكن القول ، بصدد المثال الذي ضربناه أن تعريفة

الاحداث والظواهر ، وكشف المهمات ، لمثل هذه الانواع ، وغيرها .
 . . . هو ركع واحد فقط في ساعة اكبر كثيرا من أن تقتصر ، على
 الطيز ، لكن تظهر بوضوح ، ريش ذيله الابيض حين يشرع في
 الطيران .

وعلى الرغم من أن الاستطراد في التصور ، قد يبدو في حركته ،
 بعيدا عن نطاق الموضوعات الفلسفية ، إلا أنه يهتيل - على
 التحديد - وجهها واحدا على الأقل ، من وجوه الاهتمام بالتفكير
 الاساسي في أمريكا . . وهذا الاهتمام ، غالبا ما اختلط ، بالاعتقاد
 بأن كل فكر يجب أن يسفر لخساب العمل ، أما الحقيقة في موضوع
 الفكر ، فذلك شيء آخر .

هذا ، ولم يكن التناقض أساسا بين الفكر ، والتأمل ، وإنما
 كان التناقض ، بين معرفتنا النظرية من جهة . . وبين الغايات
 الانسانية التي نقرر في ضوءها ، أي معيار من معايير هذه المعرفة ،
 يتناسب مع هذه الغايات ، والطريقة التي يجب أن نستخدمها
 بها ، من جهة أخرى .

ولو أن هذا الاهتمام بالاختلاف حول أي نوع من أنواع الفكر ،
 والمعرفة ، يصلح أن يكون له دور عملي في حياة الانسان . . فعندئذ ،
 يكون الفلاسفة الامريكيون ، قد وصلوا الى لب الموضوع .

الصور المميزة في الفلسفة الأمريكية

بقلم

ت . ل . س . سبيريديج

هو الآن أستاذ المنطق ، والميتافيزيقا ، بجامعة ايدنبرج ،
وقبل ذلك ، قام بتدريس الفلسفة ، بجامعة سويكس خلال الفترة
من ١٩٦٣ - ١٩٧٩ ، ومنها سنة قضها بجامعة سينسيناتي .
يتضمن الأعمال المنشورة له على « رسائل جيرمي بنتام »
(جزء ١ و ٢) و « الحقائق » والكلمات . . ومعتقدات سانتاينا .
بحث في الفلسفة « ويقوم الآن بعمل دراسة مقارنة لويليام جيمس ،
و : ف . هـ . برادلي ، وله اهتمامات خاصة « بالعصر الذهبي »
للفلسفة الأمريكية .

١ - حينما طلب منى ، أن أتحدث في هذا الموضوع ، لم يكن قبولى له يحمل أى معنى ضاملا قد يستخلص من العنوان الذى اختير لهذا البحث .

ودع ذلك ، فلا بد لى - على سبيل الافتراض - أن أشير إلى هذا الايضاح ، بما قد يساعد في الامور . ولكنى وإن أفعل ، لأن المهمة كبيرة ، لدرجة لا يكفى لها ، أن أحصر المزايا التى تقاسمها الفلاسفة الأمريكيون ، على أوسع نطاق ، خلال حقبة من الزمن . يمكن أن نثم ببحثها ، مع ملاحظة أن هذه المزايا ، لم توجد على الصورة التى تنافرت بها على هذا النطاق .

وربما كان الافضل ، أن أنتهز هذه الفرصة ، لى أشير الى بعض الصفات ، وكل المزايا التى تميزت بها - بدرجة قوية - جماعة من الفلاسفة ، الذين يمثلون - بالنسبة لى - قمة عالية ، في تاريخ الفلسفة الأمريكية ، والتى أعتقد أنها احتلت مكانها ، وعصرها ، خلال دأحة من أنبل الملاحم التى خاضتها الفلسفة في القرن السابع عشر .

٢ - أما المكان ، والزمان ، الذين استقر عليهما تفكيرى ، فهما ٠٠ هارفارد ٠٠ والقرن التاسع عشر ، وأوائل القرن العشرين ٠٠ . وهى الحقبة التى انطلق فيها كثير من الفلاسفة ، بما استوحوه من تصوراتهم وأفكارهم في جامعة هارفارد العظيمة .

وقبل أن نركز انتباهنا على هذا العصر ، بذلك المكان ، أرجو - مع ذلك - أن أذكر مرورا عابرا ، على خريطة الفلسفة الأمريكية ، في وضعها الحالى ٠٠ ذلك أن البعض من البريطانيين يرى أن ثمة تجاها كبيرا نحو ، التعدد في المواقف ، بينما نرى عددا قليلا جدا من الجامعات في بريطانيا ، يضرب على النغمة الارثوذكسية .

المسائدة ، أو ما يعتبر محورا للجدل ، بحيث أن الآراء المختلفة ، يجب أن توضح نفسها في ضوء علاقتها ببعض الاوضاع الفلسفية السائدة ، ومع ذلك فليس ثمة حرج من القول ، بأن أعظم الجامعات المعروفة في أمريكا ، لم تفعل مثلاً ، أى لم تضرب على النغمة المسائدة لديها ذلك ، لكى يظل الطريق مفتوحاً للنقاشات المفيدة في هذا الشأن .

على أن لدى اطباء ، بأن هناك - على الأقل - تنوعاً واسعاً يحدى مراكز النشاط الفلسفى بمختلف أنواعه ، بل وقلما نجد رأياً هم يتأثر بالصيغة الارثوذكسية ، لدى بعض المؤسسات ، أو بالأساطير الفلسفية .

واعتقد أن وجود العديد من التيارات الارثوذكسية ، يثير تفتحاً في البحث العقلى ، بين الفلاسفة الامريكيين ، أكبر مما تنصوى تحته ، الفلسفة الناطية في بريطانيا (وبصفة خاصة في إنجلترا) وهى سمة ترجع في جزء كبير منها - طبعاً - الى أثر حجم البلاد الامريكية ، حيث لا يمكن لجامعة مثل جامعة هارفارد ، أن تلعب دوراً ، يبلغ في تأثيره ، ما يبلغه الدور الذى تلعبه جامعة أكسفورد في إنجلترا ، أو كالذى لعبته هارفارد نفسها ، وبعض الجامعات القليلة الاخرى في أمريكا في العصر الذى كان « جوزياه رويس » بصرح وحده في كل أنحاء كاليفورنيا .

ولكننى أشك في أن يكون ذلك ، هو كل ما تدعو اليه النظرة الامريكية التعدد وذلك لان ما نراه في أية «دبنة صغيرة» ، يشبه من بعض الوجوه ، أسلوب المذيسة الامريكية ، حيث تبدو الفكرة المسيطرة ، مشدودة بالرغبة في تهايز الروح الوطنية الغالبة على غيرها ، بالنسبة لكل جنس من الاجناس البشرية .

وقد تصادف أن عبر عن هذا النوع من التفكير، «رجل العقل»
 الفيدرانتا الهندوسية ، إلى الولايات المتحدة الأمريكية ، هو
 «سوامي فيفيكا ناندا» عندما قال أن الهدف هو أن يكون «كل
 رجل وله عقيدته الخاصة» .. والواقع أن هذه العبارة ، تعبر
 بالضبط عن الفكرة الرائدة «لويليام جيمس» ، والتي يمكن
 النظرية في التعدد ، على ضوء هذا المعنى ، أن تعتبر من أعظم
 الملامح الأمريكية الممتيزة .

ومن المؤكد ، أن جيمس ، ولو أنه كان معارضا إلى أقصى
 حد ، للارثوذكسية ، إلا فيما يتعلق بوجودها كأقلية ، لها من
 الحقوق ما للأقلية ، التي تدرك تماما وزن خصوصيتها ، إلا أنه مع
 حرصه إلى أقصى حد ، على أي رأي أيا كان مصدره الأكاديمي -
 اكتفى بمصادره من الحكمة ، على الذي كان يزنها بميزانه الدقيق ،
 « بديا بين بلاد » ورواد حركة « تندية العقل » ، وغيرها من
 المصادر الهامة في عالم التخصص لأكاديمي .

ولذلك آيل ، أن نستوعب ما قاله « جيمس » من أن أي شكل
 من أشكال الفلسفة ، لا يمكن أن يدعو إلى اتفاق كامل ، إلا إذا
 الغيبا العقل تماما ، وألغينا دوره في عرض الأفكار المتعددة على
 مسرح الفلسفة الأمريكية ، كما أمل أيضا ، أن تعلى ذاكرتنا ،
 بما قاله « جيمس » من أن الفلسفة عموما ، ليست حكرا على أحد .
 وعلى الرغم من أن فلاسفتنا الثلاثة ، الذين ستناولهم هذه
 الدراسة ، يـلـكـون بالتأكيد ، دزاجا ، أو خواص « التمديد » إلا
 أنني سأحاول أن أقدم الدليل على أنهم - مع ذلك - كانوا نوعا من
 وحدة التأصيل ، التي تشير إلى دأمة رائعة ، لا في تاريخ الفلسفة
 الأمريكية فقط ، بل وفي تاريخ الفلسفة الغربية أيضا ، هؤلاء هم
 فلاسفة هارفارد ، الذين ظهرت في عصر تميز باضطراب التطور ،
 بهم : « جيمس » و « جوزياه رويس » و « جورج سانتاينا » ..

ولا يفوتنا أن نذكر « بيرس » الذى حاضر فيها أيضا ، فى عدد من
المنااسبات .

وما يزال هؤلاء الفلاسفة - والثلاثة الأول منهم بصفة خاصة -
يمثلون مجموعة النظريات والاهتمامات العامة ، على الرغم من
اختلاف مذاهبهم ، وأساليب تفكيرهم ، وأنهم - فيما يبدو -
قادوا المساجلات التى دارت بينهم ، على نسق ، تمثلت من خلاله
وحدة فكرية تميزت بأصالة جوهرها ، الذى ترك فيما بعد ، تاريخه
أمريكا ، لم يقتصر على هارفارد وحدها ، والذى ما يزال يفخر
بحاضره ، فضلا عما أضفاه - فيما أعتقد - من الحيوية ، بصورة
جديرة بكل اعتبار .

والواقع أنى أعتقد ، أن ثمرة نوعا متميزا من الفلسفة
الأمريكية ، يضرب بجذوره فى هارفارد ، منذ أوائل القرن الماضى .
تقريبا ، ثم سار على هديها ، فلاسفة من أمثال هؤلاء الذين
أسهموا فى بناء الواقعية الجيدة ، والواقعية النقدية ، وآخرين
مثل ك . أ . سترونج ، وديكنسون ميلر ، ولا يفوتنا ذكر « دبوى »
ومدرسة ، وإن كان يبدو أن هذا التبع من التمييز الذى انفردت به
الفلسفة الأمريكية ، قد انتهى - أغلبه - مع انتهاء الحرب
العالمية الثانية ، حين حلت - خلالها ، بصورة واسعة ، ولأسباب ،
كان بعضها واضحا (ولكنى لن أتعرض لها) فلسفة ، كادت أن
تكون صورة طبق الأصل من الفلسفة البريطانية ، وذلك على الرغم
من أنه ، ما يزال لها بعض المذاق الخاص ، فى عدد من الأعمال
التي نوقشت ، بصفة عادية ، على مستوى أكبر ضمن أعمال
مؤتمر فيينا ، واكسفورد ومن ذلك مثلا بحث قدمه ك . ل .
ستيفنسون بعنوان « الفلسفة الاخلاقية واللغة » .

٣ - ومع ذلك ، فما يزال ، هناك خيط خاص ، يميز الفلسفة
الأمريكية فى الوقت الحاضر ، ويعتبره ، شارلس هارتشون .

جوهرتها الفريدة ، هذا الخيط يبدأ من فيلسوف هارفارد ، آن - هويتيد ، (رغم ما يثار حوله من تساؤلات ، كـ فيلسوف أمريكي الجنسية ، من وجهة النظر القانونية ، وعن ناحية انتدائه الوطني) غير أن « هويتيد » لم يأت الى أمريكا فقط ليدرس الفلسفة ، أو ليجد لنفسه مدرسة يتعلم فيها ، ذلك أن فلسفته ، تقسم بمزايا خاصة ، وضحت في أعمال « جيدس » ، و « رويس » و « سانتاينا » بصورة أوضح مما وضحت بها لدى أي فيلسوف آخر تأثر بهم فيها بعد .

٤ - وهكذا ، فإن تقديري لهؤلاء الفلاسفة الثلاثة ، وما حققوه من التفوق ، يرجع في اعتقدي الى أن أعمالهم - مع غيرها من أعمال الفلاسفة الآخرين ، الذين لن أتناولهم في هذا البحث - شكلت وحدة فكرية جامعة .. على ذات النفس الذي تشكلت به فلسفة كل من « سبينوزا » و « ليبنتز » وأن اتخذت دراستهما ، موقفا متعارضا ، بالكامل .

وإذا كنت قد تعرضت « لأميكية » « هويتيد » فأرجو ألا يضيق القارئ ، بما يلزم أن أذكره - بالمناسبة - عن « سانتاينا » بما له من موقف مشابه ، وإن كان يكفى بالنسبة لهذا الأخير ، أن نشير - هما يكن - ما قاله في هذا الصدد - الى أنه يتميز بأسلوبه الفلسفي المتفرد ، والطريقة التي تصدى بها للمشاكل المختلفة ، بما ينبىء عن مفهوم الفكر الأمريكي - دون أن بغض من ذلك ، كونه ترك أسبانيا ، الى أمريكا ، وهو في التاسعة من عمره ، وعاش بها الى أن بلغ الخمسين ، ثم رحيله بسبب مسلكه الانتقادي تجاه أمريكا .. فكل ذلك يدخل نفس النطاق الذي دخله ، كل من « جيدس » و « عزرا باوند » .. هذا الى أن اتصالاته الفلسفية ، وتأثير فلسفته ، قد تميزا - بالقطع - بالصفة الأمريكية ، على نحو ما تشهد بذلك كتاباته هو نفسه ،

عندما بلغ الخمسين من عمره قائلا « تلك هي صفتي كفيلسوف
أمريكي .. ان كان ثمة ما أوصف به على الاطلاق » .

٥ - والآن .. ما هي اذن هذه الملامح المميزة ، لهذه الجماعة
من الفلاسفة .. والتي يعتبر ، « جيهنس » و « رويس » و « سانتايانا » ،
بمثابة الواجهة الرئيسية لها ؟ ..

وفي اجابتي على سؤال كهذا ، أرى أن أعرض مباشرة ،
لبعض الاعتبارات الفنية البحتة ، فيما يستبين من النقاط المتميزة
التي اتسم هؤلاء الفلاسفة .. وأولها تلك التي كان لفكرة اللحظة
الخاطفة ، (أو الخاطرة) من اثر في فلسفة كل منهم ، فيما تناءله
من استخدام فردي لميتافيزيقيته ..

وهنا يثور تساؤل فوري .. ألم يكن ذلك هو أحد الطرق التي
انخرط معهم فيه ، « هوايتهم » فيما يتعلق بنظريته عن « الخاطرة »
اللاحظية .. ثم .. ألا يعتبر ذلك تعميها واقعيًا لهذه الفكرة
السيكولوجية ؟ .. وهو تعميم ، قد وضع أدك انضم فيه خاصة ،
إلى « سانتايانا » ..

وقد وجد « جيهنس » ، فكرة اللحظة أو الخاطرة اللاحظية ،
فكرة غامضة ، لدى الكاتب الأمريكي ا . ر . كلاي .. وعندما
عرض « جيهنس » لهذه النظرية ، أخذ عليها مأخذين ..

(- ان أحدا ، لا يختبر أحدا .. في نطاق « لحظة لاهظية » * ..
وانما هو يشغل في اختباره ، حيزا زمنيا ، تكون فيه عناصر

* المترجم : وقد نفضل التعبير عنها بعبارة ، الحاضر
اللاحظي ، أي اللحظة الحاضرة ، بما يعنى التمتع الخاطر ، بفكره
(أو رؤية) ذهنية ، في لحظة معينة ، تتحدد خلالها - في لحظة
(أو يظهر) ادراك الشخص (أو احساسه ، أو وعيه الخ) بشيء
ما أو معلومة ما .

التجربة ، «طروحة (أو معروضة) على سياق الماضي ، أكثر منه على سياق الحاضر ، أو على سياق المستقبل » .
 « ولعلّ الرغم من أنه - إذا صدقنا القول - لا يوجد شيء كهذا .. كتجربة لحظية .. فهناك وحدات زمنية ، تختتم بها التجربة ، على حد ما عبر به « بيرى » بقوله : « ان هناك وحدات عقلية من النوع الذى يشير اليه « جيمس » ، ألا أنها تمثل ذبذبات أو موجات كئية ، وكل منها عبارة عن وحدة غير قابلة للانقسام . تنتهى لحظة وجودها ، وهى وحدات متطابقة ، وليست بسيطة بذاتها ، ولا هى قابلة لتحليلها الى عناصر بسيطة (الفكر .. والاخلاق في الولايات المتحدة - جزء ٢ ص ٧٧) .

ولا شك في أن الطريق الذى سلكه « جيمس » في استخدام هذه الفكرة ، توضح ، مدى الدقة المتناهية ، والتي غابت - فيها أعلم - عن السيكلوجيات ، والفلسفات الماضية .

على أن النقطة الهامة تركز على أن العلاقات الزمنية ، تنشأ في « التو واللحظة » مباشرة ، وأن الفواصل الزمنية التى تفصل بينها ، تتخذ صورة تجريدية ، من جنّة ما يطرح للتجربة ، وليست عناصر مكونة منها .. ولهذا فلا يجب أن تملكنا الدهشة ، اذا عرفنا أن « جيمس » كان من خصوم « براولى » باعتبار أنه كان من المعارضين لنظرية المثل التى يدعو لها فلاسفة اكسفورد ، بشد هما كان يعترضهما كل من « راسل » و « مور » ولأنه - أى جيمس - كان في سيكلوجيته كظاهرة واقعية ، يعارض في ديتافيزيقية « برادلى » ، ويحط من قيمتها .

وكثيرا ما يثور العديد من المشاكل ، بصدد «اللحظة اللحظية» ، مثال ذلك ، ان ما نعرض طرحه للتجربة ، في « لحظة أساس » فردية التجربة بحيث تفرد لها حيزا زمنيا محددا ، بمعنى أنها ليست لحظية بطبيعتها .. الا يستتبع ذلك ، أن يكون للحظة

ذاتها ، حيز زمنى ، أم أنها تنتهى بوقتها ؟ ثم ما هو نوع المجموعات أو الفصائل التى تتكون من هذه اللحظات أو الدقائق ، من وجهة النظر الرياضية ؟

على أن مضمون أية تجربة ، من وجهة نظر « جيهس » فى رؤيته الميتافيزيقية ، الإلهائية ، يجب أن يتطابق مع خاصية هذه التجربة ، بحيث تتضمن الوحدات الأساسية للتجربة ، وعاءها (أو حيزها) الزمنى الذى تقيم تجربتها خلاله ، وأن تضطرد هذه الوحدات ، من واحدة الى أخرى ، كما لو كانت تجرى تجربتها واحدة . أما عن الوصف الرياضى لدقيق ، لهذا الاضطراد (أو الاستمرار) فقد انتهى « جيهس » الى الاعتقاد تماثلا - تحت تأثير بيرجسون - بأن شئاً أشياء ، لم يكن من الممكن وصفها رياضياً .

وعلى أية حال ، يمكن القول ، أن فكرة اللحظة الخاطفة ، أو الخاطرة اللحظية ، عند « جيهس » (وبالرغم مما تبدو به من أنها تجزئ التجربة ، الى ذبذبات ، منفصلة تتماوج من خلال اضطرادها من لحظة لآخرى) دعت الى الاصرار دائماً على أن سياق التجربة لا يمكن كسره ، أو تجزئته الى دقائق صغيرة ، لا فى اللحظة (داخل حيزها الزمنى) ، ولا بين اللحظات المتتابعة التى تليها .

ولذلك نجد ، على الرغم من أنه انتهى الى الاعتقاد ، بأن هناك لحظات أساسية ، أو ذبذبات للتجربة ، يركز اهتمامه دائماً على الطريقة التى يقع فيها كل تردد للذبذبة ، التى تتابع فى اندفاعها ، (لانه ارس ثمة تقسيم بينها) أكثر ان اهتمامه بتمايزها كل واحدة عن الأخرى .

ومن المهم أن نلاحظ أن هذه الفكرة ، عند « سانتيانا » (ويفترض أنه تعلمها من « جيهس ») لا فيما يتعلق بالوعى الذى يتقاطر بجزئياته . . بحيث يشغل كل جزئية منها ، حيزه الزمنى ،

من قبله ومن بعده ، وخلال ، قد استخدمت في إثبات فرض قطعاً
 لم يقصد « جيمس » - يتناول الأثر الذي لا نملك ، ولا يمكن أن
 نملك مباشرة ، أية معلومات عن تردده (أو سياقه) الزمنى
 الفعلى ، وأن اللوحة الزمنية المصاحبة للحدث ، تعتبر مرحلة
 عارضة ، يحدد ادراكنا لها .. لأن ما دلل عليه « سانتاينا » هو
 أن العلاقات الزمنية ، خلال لحظة من لحظات التجربة ، تختلف
 أساساً عن تلك التى تتخلل بين لحظات التجربة .

فالأولى : تعتبر مظهرية ، في رى « جيمس » ، ولا تقيد
 لنا أية معاداة ، لأنها لا تعدو أن تكون مجرد علاقات زمنية عارضة
 (وقتية) بين عناصر تواجدت في وقت واحد مع تواجد الاحساس
 بها ، بينما أن العلاقة الحقيقية في أسبقيتها الزمنية ، يجب أن
 تكون ، كتلك العلاقة التى تنشأ في أى زمان ومكان ، تركّز فيهما
 على حدث واحد ، ليس غير .. وعلى ذلك - وبعبارة أشد تركيزاً -
 فإننا ندخل عامل الوقت ضمن التجربة من خلال اللوحة أو الخاطرة
 اللحظية ، وعلى قدر دقة الوقت الذى نحدده ، يكون بلاوغنا الطريق
 أو الهدف من لحظة لآخرى .

وحين تصدى « سانتاينا » لعلاج مشكلة كهذه ، دفعه ذلك
 الى أن يبحث عن سبب يستند اليه في قوله أن علاقة الادراك ،
 بالزمن ، هو بمثابة قولنا ، اننا لا يمكن أن ننظر الى الادراك
 مقدماً ، وبصورة مباشرة ، كموضوع طبيعى ، ون ثم فإننا نرى
 - بغض النظر عن نفس الموضوع - أن « جيمس » و « سانتاينا » ..
 انتهيا الى نتائج متناقضة بشكل حاد ، بما يشبه التخالط المباشر
 بين الادراك ، وبين السياق الزمنى .

هذا : وقد نرى الكثير من فلسفة « هوايتهيد » في دفاعه عن
 حل هذه المشكلة ، والتى على أساسها ، شارك فيها من نقطة
 البداية المشتركة .. وهى بداية استمرت الى أن دفعت بكل من

« جيمس » و « سالتانيانا » معا ، الى فلسفتها الميتافيزيقية ،
ذلك على الرغم من بعض التناقضات الداخلية .

هذا .. وتلقب فكرة « الخاطرة الخطية » ، دورا على نفس
المستوى الاساسي ، وأكبر في نطاقه من ديتافيزيقية ، « جوزياه
رويس » ، على نحو ما عبر هو عن ذلك ، بشكل قاطع في كتابه ،
« العالم .. والفرد » .. والواقع أن التجربة العقلية ، الفردية ،
تعتبر دائما ، هنا ، بمثابة ، اختبار للوقت : وأنه ليس ثمة
حد للوقت الذي يمكن - منطقيا - أن تستغرقه من الناحية النظرية .
كمضنون وحيد للادراك ، يستخدم لحل حالات الغموض التي تشوب
في النهاية ، العلاقة بين العضوى وغير العضوى من جهة ، وبين
الله من جهة أخرى .

فالمادة غير العضوية ، هي في جوهرها ، مادة محسوسة ،
الا أن الاحساس بها ، يتم من خلال الاحساس بالحيز الزمنى ،
وهو يختلف عن احساسنا ، بأننا لا نستطيع أن ننشئ دعما
علاقة ما ، أو نلامسها ، أو نعترف بخاصيتها الغائية .

أما بالنسبة لالة .. أو .. المطلق .. فإن التاريخ الكونى
بأسره ، يعتبر بالنسبة له لحظة لحظية ، وحيدة (أو مفردة) وقد
دفعت هذه الفكرة « رويس » الى أن يشارك « برادلى » في الرأى
بأن كل تجربة ، فيها كانت ضالقتها ، تعتبر جزءا من تجربة
أبدية ، غير متغيرة ، بينما يصران على أن الزمن .. أمر واقع ،
لان العالم ، هو التجربة الكونية التي خلقها الله مرة واحدة ، وأنه
عالم زمنى أصلا ، يتطور من قبل ومن بعد تطورا زهتيا .

ولا شك أن هذا الدور البارز الذى تلعبه « اللحظة اللحظية »
في فكر هؤلاء الفلاسفة ، الأمريكيين ، والذي يبدو فيسسته المتميزة
الاصيلة ، أنه ترك بصماته عليهم ، كدجوعة ، وكشف عن المعاني
القيمة التي غيروا عنها في تصوراتهم .

٦ - ومع ذلك فان فكرة أو «ذهب» «اللازمة اللحظية» تعتبر ببساطة ، أساس الصفة المتريزة لدى هؤلاء الفلاسفة ، وخاصة وبصورة محددة ، ما يتعلق بالمعنى الحيوى ، لخاصية الإدراك ، أو التجربة ، على نحو ما يشعر به كل منا دن لحظة لاخرى ، وعلى نحو ما يتعلق لدينا ، مما يجب أن نسترجعه باستمرار، ونستجده لانفسنا لنثرى به حياتنا ، وايجسد فيها لحظات التجربة ، اذ كان علينا أن نحصل على فكرة مفيدة عن واقعنا في الحياة .

وقد حرص هؤلاء الفلاسفة ، كل بطبيعته المتميزة ، على التمسك برأيد فيها يجب على أى فيلسوف من التمسك بالواقع في مصاديقه العملية ، وأن يفلسف الوضع المناسب لما يقتضيه ذلك ، أن أخذ العبرة من تجربته الخاصة ، باعتبارها المثال النموذجى للدافع الحقيقى للوجود ، وأن يتحقق باستمرار من نتائج تحليلاته ، باسترجاعها ، واستشارتها . . . وليس يعنى ذلك أن ينطوى على أى درجة من الانانية وإنما عليه أن ينصت الى نبض كينونته ، فيما يدعو اليه مباشرة في كثير من الاحيان ، الى استشارة ما يجب عليه أن يؤمن به ، عندما يؤمن ، بأن شيئاً ما ، يجرى مجرى الواقع سواء في خواطر الآخرين ، أو في العالم الفيزيقي .

٧ - وكان « جيمس » من أشد المدافعين من الاحوية العملية ، عن هذا الرأى طبعاً ، كما أنه كان يعتبر المرجع ، الذى تعلم عنه الآخرون على أوسع نطاق ، نستثنى من هؤلاء « برجسون » الذى كان له وضعه الخاص ، بين الفلاسفة الأمريكيين في هذه الفترة ، وان كان يبدو - فيها اعتقد - بصورة أكثر تواضعاً في الفلسفة البريطانية ، والاوروبية .

أما عن مدى ما تعنه « رويس » ، و « سانتاينا » ، وكثيرون آخرون ، من « جيمس » في هذا الصدد ، وما تثر به «هوايتويد» في لب فلسفته المتافيزيكية ، فهذه دراسة يحتاج اليها الفلاسفة

المعاصرون ، أشد الحاجة .

٨ - ولكن .. كيف إذا أن نحدد اطار هذه الدراسة ؟

الواقع ، أننا يمكن أن نتناولها في جزئين .

أولهما : الطريقة التي نتوصل بها إلى استيعاب خاصية التجربة الشعورية .

والثاني : الطريقة التي نستخدم بها ما استوعبناه على هذا النحو ، في العمل الفلسفي .

واعتقد أنه من الصعب علينا أن نهالج الجزء الأول كهذه ، بينما هو أقرب إلى العادة التي توجه نظر الإنسان إلى واقع معين ، كتجربة كلية ، خاصة به .. ولأنه يشتغل على الخاصية التي يستوعب بها عقله ، في تيقظ ، عندما يشرع في تكوين نظريته ، عما استوعبه ، أو عن المادة المتعلقة به ، ولو أن ما يتعلمه (صاحب التجربة) لها يوجه إليه نظره ، ليس شيئاً يقرر في صيغة ثابتة ، وإنما هو يتعلم شيئاً اقتنع به ، بطريقة أكثر إيجابية ، على نحو ما صرح بذلك « جيمس » نفسه ، بأسلوبه المليغ في بحثه العظيم ، عن « تيار الوعي » وفي مواضع أخرى من كتابه « مبادئ علم النفس » .

وقد وصف « سانتايا » ذلك أحسن وصف ، خاصة هؤلاء الذين عجزوا عن تفهم مثل هذه الفصول في « مبادئ علم النفس » التي تعلم هو منها .. فقال « .. ن ما تعلمته منه (هكذا هو يقول) ربما كان أشياء ، لم يعلمها هو لاحد ، ولكنى استوعبتها مما كنت أعيد من روحه ، وطريقته التي كان يعلم بها ، وكان أول شيء - فيما يجب أن نذكره منها - هو الاحساس مباشرة ، بواقع التجربة للمحظتها ، قبل أن يلتبس شرح ، أو خلط .. ويرى وبإبام جيمس أن التجربة الواقعة ، مهما كان وقعها ، مختلفا ، أو مثيرا .. فهي تتكامل دائما به ، ونهه ، ولها وحدة حيوية ، تتأرجح به

وتتأرجح بها ، وتجعل من الواقع الواحد ، واقعا محلقا فوق وجودنا .

(فلسفة جورج سانتايانا بـطبعة بـ ١٠ سنكليپ ص ١٥) .

ويقول في موضع آخر :

« انها بالنظرة السطحية (مبادئ علم النفس) عملية مثلها مثل غيرها ، الا أن ما يميزها أنها منحة من الخالق ، لتبعث الحيوية في حياة العقل . . فهو الذى رأى أن التجربة على الصورة التى نجربها بها ، ليست خليطا من الاحاسيس المختلفة ، ولا هى تعبير عن ملكات متفصلة ، ومتصادمة ، كما هو الحال في العلاقة بين العقل والعاطفة ، أو بين . . المنهج . . وانمسا هى قبض من الجيوشان العقلى (أو الفكرى) مثل الحلم الذى تتسم كل دراهله وأجزائه ، بالغدوض ، والخلط ، والتى تتداخل باستمرار . ثم تنفصل في تجمعات متميزة ، ثم تتسلل تدريجيا في غمار الماضي مثل نعويم السفينة أو تضرب في أفق المستقبل مثل المجذاف في ماء البحر » (الاخلاق والفكر في الولايات المتحدة ص ٦٧ : ٦٨) .

وتبدو قيمة هذا المعنى ، فيما ينطوى عليه من مطالب التصدى المباشر ، والذى يعتبر ملمسا متميزا عند هؤلاء الفلاسفة الامريكيين ، الذين تأثروا « بجيمس » ، فيما قد يدركه المرء ، حينما يتوقع مدى الضرر الذى قد يقع في حالة غيبة الوعي ، على نحو ما دلل عليه « ديكنسون ميلر » ، جيو ، من أن الشخص الذى يتحلى به ، لا يمكن أن يخرج عن اطار الصورة الفريدة التى أشار اليها « رايل » في كتابه « نظرية العقل » أو يمكن – بالاضافة – أن يصوغ من نظرية تحقيق الذات العقلية ، والمخ والذى نصالح الوعي ، والادراك ، باعتباره وحدة نظرية ، تكاملة ، لكن يشرح بعض أذواق المدارس على نحو ما قاله كل من أرنست شرانج وبوتنام .

غير أن ذلك ليس المعنى المقصود بالمباشرة ، وإنما هو معنى
 .. فحواد أن التجربة ، تعيش في وجداننا ، وفي ذاكرتنا ، بمثل
 ما تعيش في وجدان الآخرين ، وذاكرتهم ، حسب تصورهـم لها كما
 تحدثنا بالقدرة - وربما الوحدة - على تفهم الشيء .. ما هو في
 واقعـه ؟ .. وعلى أى نحو يكون ؟ في تمام اكتماله .. وذلك هو
 ما يشغل في الفلسفة الأمريكية مكانا يجعله جديرا بأن يكون له
 وضعه المتميز .

ويرى « جيهـس » أن هذا الرأي ، يفتقر إلى دليل .. فهو
 مفتاح فكرة التجريبية الراديكالية ، التي ترى في التجربة المحددة ،
 الواقع الوحيد ، لتجسيد الأشياء الطبيعية « في فيزيقية » والتي
 تعتبر أكثر من مجرد عناصر مشاركة في التجربة العقلية ، لتنبؤاتها
 التي نتوقعها والتي تجعلها أجدر بأن تنضم إلى العناصر المكونة
 لهذه التنبؤات .

على أن ديول « جيهـس » إلى فلسفة « سيكولوجية الإنسان .
 ترجع إلى ما أثاره » « رويس » في تعليقاته حولها .. وقد عرض
 لذلك سواء في كتابه « روح الفلسفة المعاصرة » أو في كتابه « العالم
 .. والفرد » حيث أشار في فصل ورد في الكتاب الأول ، تحت عنوان
 « عالم الوصف .. وعالم المعرفة » إلى عرض تميز بالوضوح عن
 الشكل الوحيد لنظرية تحقيق الذات العقلية ، والمخ ، وهي على
 التحديد ، نظرية السيكولوجية .

وقد دل « هوايتهيد » وتابعه في ذلك ، شارلس هارتشورن ،
 على هذا التقليد الأمريكي القوي والذي يرى أن معظم طرق التصور
 في العالم ، تعالج الأشياء ، كما لو كان لها فقط نوع فارغ من
 الواقعية ، بحيث ينظر إلى الطبيعة فقط باعتبارها ، الواقع الفعلي ،
 إذا نظر إلى جوهرها من الداخل على نحو ما ينظر أي إنسان إلى
 تيار وعبه الذاتي .

وقد وقف « سانتاينا » من بعض الوجوه الى جانب هذا الرأي ، ومن المؤكد أن ملاحظته الشهيرة ، التي قال فيها أن المعرفة ، شريف ، وليست تكليفا ، فسرت على أنها نقد لاي رأى يقول ، ان ما يحصل المرء على قدر من المعرفة ببعض الحقائق ، حتى يتصور نفسه ، وكأنه يغترف من المعرفة .. بينما أننا لو تعرقنا حقيقة الامر ، لوجدنا أن « سانتاينا » لم يختلف في ذلك مع الآخرين ، حول هذه النقطة ، ذلك أن تقديره الخاص ، للخاصية الحرفية للواقع الفيزيقي ، يقوم أساسا ، - وإلى أبعد مدى تسمح به طبيعة الأشياء - على نظريته في اللحظة اللحظية ، والتي تسمى في تصورنا لبعض أنواع القياس ، بلحظة الوعي (أو الإدراك) حينما هو - على مستوى آخر - يدل باستمرار ، على أنها خاصية عقلية ، فليما تعبئه من المعرفة الحرفية ، في حين أن معرفتنا ، للفيزيقيات ، تعتبر - شأنها في ذلك شأن غيرها من الجزئيات - من الأمور الرمزية .

وفي تقديرى أن هذا الرأى ، رأى جزئى ، فردى ، رغم أنه ليس الرأى الوحيد ، أما الرأى السائد في أمريكا ، فبتمثل في أن تيار الوعي لى أى فرد ، يعتبر بالنسبة لنا ، الحالة النموذجية ، للواقع العلى .

٩ - وأعتقد أن ثمة أمورا قليلة يمكن أن تكون ، أبداً للفلاسفة المعاصرين ، من محاولة تلمس الاسانيد ، لتدعيم هذه النظرية ، لى كل من يريد أن يتصدى لدراسة هؤلاء الفلاسفة الأمريكبين ، فاذا ما راق لاحد الفلاسفة أن ينكر أن هناك ، واقعا مرتبطا بكل انسان .. وهذا الواقع يمكن أن يطلق عليه ، تيار الوعي ، وهو مدار البحث لذاته ، والذي يهم كل من يريد أن يكون تركيزه على الواقع هو الجواب المباشر ، لاية فلسفة أصيلة ، فعليه أن يقرأ ، « لجيمس » « تيار الفكر » ويعلق عليه ، ويخبرنا - اذا كان ثمة ما يستحق - بما استوعبه من قراءته .

ومن الأدوار المحزنة ، أن كان ذلك ما فعله أحد الفلاسفة ، وهو على التحديد « ويتجنشتاين » وكان معجبا بهيادى « جيمس » (في علم النفس) والتي لعبت دورا في تحول الناس عن هذا النوع من التفكير الذى أشرت اليه . إلا أنه قد يقال - وقد يكون حقيقة - أن لغة الجدل (الفلسفى) الخاصة ، لا تعتبر في نظر الداعين لها ، وأكثرهم حكمة ، متعارضة مع الطريقة التى عالج بها هؤلاء الفلاسفة ، تيار الوعى ، ولكن حتى إذا كان ذلك .. فانه لا يؤثر على الواقع من أن هذه الحجة ترتبط - عملا - بتحول الناس عن ذلك النظر .

وفضلا عن ذلك ، فانه إذا لم يكن المقصود من اللغة الجدلية الخاصة ، اداة وضع احساس كل فرد بتيار وعيه الخاص به على بساط البحث الفلسفى ، فقد يعجب الانسان : مما إذا كان لذلك من الاهمية الاساسية ، بها يبدو معها أنه مرتبط بها ، حتى أن الامر لا يعدو في هذا الصدد ، أن يكون نقدا لمجرد النقد ، عن مسائل بالغة التفاهة ، في تاريخ الفلسفة على حد تعبير «كارناب» بأنها فذكرة منهجية .

٠ (- على انى ألحظ ميلا هذه الايام ، لدى الفلاسفة الناطقين بالانجليزية ، والذين تعبوا من التعقيدات الفيزيقية ، نحو التحول الى فلسفة الظواهر ، كفلسفة بديلة . وأكثر قربا من الحقائق التجريبية في حياة الانسان .. والى هؤلاء ، أقول لهم . أنهم قد يجدون - في هذا الصدد - في أعمال « جيمس » و « سانتايانا » ، أشياء أكبر قيمة مما لدى « هوسيرل » ، خاصة وانى ترى أن « هوسيرل » - شأنه شأن أية عقلية تنتمى الى المدرسة النمساوية ، ومن يحذون حذوها في أمريكا - يوافقون الى حد بعيد ، على تخرجات الاعمال الفكرية ، بأنواعها السائدة هناك ، والتي وإن تضمنت نفس أساليبنا ، المتعارفة ، في التعبير ، والنحو ، إلا أنها تفنقر الى تحديد المعنى بالحدود التى تهيز بين مختلف أنواع

النشاط الفكرى على نحو ما استشهدت به ، من أقوال «سانتايانا»
فيما ورد منها تأويلاً « لجيمس » •

وفيما أظن ، أنه ما يزال هناك موضوع أكثر أهمية ، وذلك
أن فلاسفة ، مثل « جيمس » و « رويس » و « سانتايانا » ، قدموا
فيها اعتقاد - بديلاً أفضل ، للتيارات الفلسفية السائدة في البلاد
الناطق بالانجليزية ، خيراً من فعله فلاسفة « الظواهر » وعلى
التحديد ، في مجالات ، أكبر ، لاستخدام الميتافيزيقا ، والتي
وضعوا لها نظرياتهم ، دون أن تكون لديهم 'نية' ، في التصدى
لمشكلة العلاقة ، بين العقل أو الوعي من جهة ، وبين الظروف المادية
أو المقترحات التي تفرضها بعض المثل السهلة ، المتداولة بهذا
الخير •

(١) - وهذا ما يدعوني الى أن أشير الى عامل وثيق الصلة ،
بالإطار الذى يجمع بين كل من «جيمس» و «رويس» و «سانتايانا»
في واحدة مترابطة •• وإن كان هذا العادل ، نقل العوازل التي
سلطت عليه الأضواء من جانب الواقعية الجديدة ، ويتعلق بالأسباب
الخاصة الذى سلكه كل منهم ، في اتجاه مختلف ، لكى يصلوا - كل
من طريقه - الى حل مشكلة العلاقة بين العقل ، وبين هذه الموضوعات
التي تشغل التفكير ، لدى أى انسان دون أن تطفر في لحظتها الى
دائرة الوعي •

٢ - وهنا كانت كتابات « رويس » هي التي شددت الانتباه
الى الموضوع أما « جيمس » و « سانتايانا » ، فقد أعلن كل منهما
آراءه الخاصة ، حول اتجاه العقل مقوداً بغاياته ، وذلك في محاولة
منهما لتجنب حجة « رويس » التي عرضها في كتابه « الوجه
الدينى للفلسفة » وذلك بافتراض وجود مضمون كلى يطلق للوعي
هو الذى يوضح لنا كيف يكون هذا الاتجاه ممكناً •

وقد أعبر « رويس » على أننا نستطيع فقط ، أن ندرك ••

ما هو تفكيرنا .. حول شيء ما ؟ وذلك في حدود الحالة التي اتخذناها كمثال ، حالما يكون كل دن الفكر .. وادى وعه ، حاضرين في رعى واحد ، وإنما حين نقول « حول شيء ما » .. فان ذلك يفترض وجود علاقة « دوائية » تعرف بالتجربة ، كما يحدث عندما أفكر في غطاء رأسي .. فإذا سلمنا بذلك ، فانه يدل على انى أستطيع فقط أن أفكر .. حول .. جورج واشنطن مثلا ، على نحو ما عرض لى حول تصورى له ، لان التجارب المطلقة ، هى با نتعاقى حركيتها بنا ونم يكن لهذه الحجة ، بتفسيرها اللولبى ، أى صدى مؤثر ، ألا أنها ضايققت « جيمس » كثيرا لعدة سنوات ، وأعتقد أنه كان على حق فيما ضاق به منها .. ولذلك كانت محاولته وضع نظرية « غير المطلق » عن الدوائية ، محاولة عشوائية .. وعلى هذا ، إذا قلت :

- ان ثمة ما يشغل عقلى من التفكير حول الموضوع (س) .
- فإذا كان تفكيرى هذا ، هو الاداة التى توصلت بها الى التحقق من وجود (س) في العالم .
- ودع التحقق في ذات الوقت ، أن هذه العملية الفكرية ، صادقة في تجاوبها مع هذا التفكير حول (س) .
- وعلى قدر هذا التجاوب ، يكون مدى نجاح العملية الفكرية .
- وهذا - بالطبع - أحد الاصول الجوهرية ، للمذهب البراجماتى ، على النحو الذى دعا اليه « جيمس » ، وهو المذهب الذى ربما أكون قد توقعت اعلانه قبل ذلك باعتباره أحد العوائل المتميزة في الفلسفة الأمريكية . واذا حدث ، أن تقرر الاعتراف بهذا المصدر البراجماتى ، فقد وضح السبب الذى دعا « جيمس » الى الظن بأن خصوصية كائننا مغالين ، فيها اعتقده من أن البراجماتية تنطوى على أشياء ، مجرد أنها رأت أن تفترضها ، عندما رأى من وجهة نظره الأساسية ، أنه من الحيز أن نفترضها ، فملا ، لأنها تعبر عن وجودها موضوعيا .

١٣ - قبل أن أعود إلى الحديث عن البرجماتية ، أرجو أن تؤكد على رأيي بأن هؤلاء الفلاسفة ، قد وقفوا موقفا سلبيا ، أزاء ما تصوره أنه يمثل مشكلة أساسية حول الإرادة القصدية ، والتي تدور بالتحديد حول تساؤلنا ٠٠ كيف نفهم (نذكر) أفكارنا فيزيقت واحد مع مصاحبتها للحدث الذي تدور حوله في عقلنا ؟ ثم تنهاتر ، لتشير ، أو تحيل على موضوعات ، لم تكن محل تفكيرنا ، بطريقة تعرضت لها بعض الدراسات القليلة المعاصرة .

ومن تعرض لمشكلة الإرادة القصدية ، للتناقشة في هذه الأيام ، فإننا نستهدف أن تكون معالجتها من خلال التركيز على المفاهيم الاصطلاحية ، سواء بمفهومها في المنطق في بعض أشكاله الاصطلاحية ، التي نستهدفها من دراستنا مباشرة ، أو بمفهومها يقال عن تصرفات العقل وعلاقة هذه التصرفات بموضوعاتها ، من أنها مضامين غير دورية ، للماذج من الحديث ، بعضها منطقي ، باعتبارها من صرور النشاط العقلي المضطرب ، ثم تكون النتيجة أن يرى أنفسنا ، أمام كمية ضخمة من التفصيلات ، يصدد ما يحدثه تشابك العلاقات بين الأشكال الاصطلاحية المختلفة ، فتنتهي إلى ما يشبه العقدة ، التي يتداعى أيها التفكير المتقلى الذاتي ، إلى أن يتوه بينها ، أو - بدلا من ذلك - تحل باستخدام الرموز ، التي يفترض أن تكون جاهزة لحلها فوراً ٠٠٠

وهذا كله هو ما يبدو أنه قد وقف في طريق المجابهة المباشرة ، مع المعضنة الأساسية التي وجدتتها لدى هؤلاء الفلاسفة الأمريكيين .

١٤ - والآن ، حان الوقت لكي أقول كلمة عن البرجماتية ، هذه الفلسفة التي ، بنظر إليها ، على أنها المسمة البارزة للتفوق اللازم في هذا المجال ، وهو ما يستدعى في نفس الوقت أن أتناول بالحديث ، بعض كتابات عن « بيرس » فقد كان الواضح جليا ، أنه إذا كان السؤال الذي يدور حول مدى التأثير الذي كان « لبيرس »

على الفلسفة الامريكية ، أو على الفلسفة في أن مكان آخر بصفة عامة (وفي نطاق ما وضح أخيرا ، من أنها لم تبلغ عظمتها الا عن طريق البراجماتية « لجيمس ») والى أى مدى يمكن أن نعتبر ذلك كحقيقة واقعة . فانى أعتقد ، أن « بيرس » لم يبلغ من التأثير - بالمفهوم الذى تداعت له الآراء ، خلال العشرينات التى تناولتها بهذا البحث ، المقدر الذى بلغه الفلاسفة الذين تعرضت لهم .

على أن ذلك لا يعنى أى مساس بموضوع عظمته كفيلسوف ، ون لم يكن لفلسفته - على أحسن الفروض - غير أثر ضئيل .
للاسف .

ولهذا أرانى مضطرا - ودون أن أنكر المغزى الكبير لأعماله ، كعالم للمنطق ، ودون أن أتعرض بأى مساس لكفاءته الضخمة كفيلسوف - إلى أن أوضح السبب الذى أبرر به اغفالى اياه في هذه الكلمة ، إلى الحد الذى يبدو لى أنه لم يبلغ هذا الشأ والعظيم الذى بلغه هؤلاء الفلاسفة ، من التميز الواضح ، والذى دعانى الى القيل ، بأن تقدير الفلاسفة المتأصرين ، لهم لم يكن بالقدر الذى يتناسب مع ذلك التراث العظيم الذى تركوه لنا .

ذلك أنه يبدو ، أن « جيمس » وآخرين غيره ، قد تصدوا لادار لم تعد تثار فلسفة هذه الايام ، وتصدوا لها بصورة غريفة رائعة ، بينما أثارت - على العكس - اعجاب « بيرس » الذى عمل على دعمها ، بدلا من أن يتناول رأيا غير مطروق ، هذا الى ان ميتافيزيقيته الغامضة ، كانت محل تجاهل على أوسع نطاق ، أكثر مما حدث من تجاهل لميتافيزيقيات الفلاسفة التى تناولتهم في هذا البحث .

١٥ - وأيا كان الامر ، فان مجموعة الاتجاهات ، التى تمثلت بها البراجماتية ، حين استخدمت دخلا ، كتجديد لمظهرها العملى ، تعتبر - بلدا - شيئا فريدا ، نموذجيا ، يعبر عن الفلسفة .

الأمريكية ، في أوائل القرن العشرين ، حيث يبرز هنا اسم كل من « جيمس » و « ديوى » كفرنسي رهان في هذا المضمار .

وانى المدى الذى ذهب الى « جيمس » في مذهبه البراجماتى ، كان من الواضح أن « ليرس » تأثيرا قويا . لكن من الخطأ ، أن ننظر الى « جيمس » فقط ، باعتبار أنه قدم نظرية « ليرس » لم يستوعبها جيدا ، وهو ما حدث فعلا . ذلك أن « جيمس » .. انما توصل الى مذهب مستقل ، لا تتعدى علاقته بفكر « ليرس » ، علاقته بفكر « رويس » أو ربما بفكر « رينوفير » . بينما كان ارتباطه ، أشد ، « ببرجسون » منه بأى شخص آخر .

وعندى أن قيمة المذهب البراجماتى ، تركز من ناحية ، على نظرية « الاحالة » (أو التى استهدفت أن تتقمصها) ، وهى نظرية ، جاءت عرضا ، (أو مصادفة) ، مطابقة ، في أغلب اتجاهاتها ، لنظرية « سانتاينا » (الذى يعتبر عدوا تقليديا دن أكبر أعداء البراجماتية) كما تركز من ناحية أخرى على أن طرق التفكير ، لا يمكن أن تفهم بوضوح ، أو تقوم ، بدون الاحالة على الاحتياجات البيولوجية ، والانفعالية ، (أو العاطفية) والاجتماعية ، والتى تقوم بأداء وظيفتها .

على أنت! يجب أن نشير الى أن « جيمس » - وهو الشديد التعصب للمذهب الفردى - لم يكن لديه الا القليل ، الذى يقوله عن هذه الاحتياجات الاجتماعية ، وذلك هو الوجه الوحيد للنظرية التى دعا اليها كل دن « ديوى » و « ميد » .

أما النزعة الفردية ، لدى « جيمس » ، وما تفرس به من التجارب التى عاشها ، فقد ساعدته في تقديم ، العليق اللازم - مع ذلك - عنى أغلب هذه التيارات البراجماتية ، التى كانت سائدة في الفكر المعاصر ، ولذلك فانى أعتقد أن الاتجاه السائد بتقرير المعانى أو المفاهيم الاصطلاحية ، اطارها الاجتماعى ، هو

٢ اتجاه أوتى بالاتباع ، من اللغة الخاصة بالتعبير عن حالة الوعي .
 ١٦ - وعند هذا الحد ، أرى لزوماً على أن أتناول باختصار ،
 مظاهر انتفيع الأخرى لجماعة فلاسفة هارفارد ، والتي أشير إليها
 فيما يلي :

فالموقع أن كلا من هؤلاء الفلاسفة ، كان يتميز بقدرة فائقة
 في استخدام اللغة الإنجليزية ، إلى حد أن أعمالهم ، كانت بمثابة
 درر ، في البلاغة الإنجليزية . . . وهي ميزة لها اعتبارها في نظري . .
 وسواء كان هذا أو ذاك ، فإن الأعمال تبدو في بريقها الأخاذ ، بقدر
 ما يبلغه رجال لهم ثقافتهم الأدبية العظيمة ، على النسق الذي ،
 يصدر به إنتاجهم منها .

١٧ - ويعتبر « رويس » من أفصح البلغاء ، ممن يقرأ ، لهم
 في كل العصور ، وعلى الرغم من فخامة عباراته التي يكتبها ، فلم
 يكن أسلوبه ، لثوبها ، بينما كان يمكن ليا كان - فيما يراه . .
 « فـهـ» برادلي » - ، أن يهرى بواسطة سانتاينا ، في هذا
 الصدد .

ومع ذلك فقد كان « برادلي » ، في مذهب أعماله ، غامضاً ،
 غموص « كانط » في عصره . . بما لا يمكن ، أن يقارن به « رويس »
 الذي اتسم أسلوبه في العرض ، بالتدفق ، والسلاسة ، في غير
 تكلف ، وقد بلغ في تميزه ، درجة لا يستطيع أحد من كبار المفكرين
 معها ، أن يحدد الفاصل بين مذهب « الطبيعية » و « غير الطبيعية » ،
 في فلسفة الأخلاق ، بالقدر وبالطلاقة والوضوح الذي حـدده به
 « رويس » ، في كتابه الأول « الوجه الديني للفلسفة » .

١٨ - أما « سانتاينا » ، ويعتبر - بحق - فيلسوفاً عظيماً ،
 فقد تميز بأسلوبه الفريد الذي عرف عنه في القرن العشرين ، وكم
 عانى من ذلك . . أما « ويليام جيمس » الذي رجا الأخ هنري ،
 ليصدم له أسلوبه القصصي ، الذي فاق به أسلوب « ر . ل .

ستفسنون « بحيث يهكن القول بأنه الرجل الوحيد ، الذى كتب أغلب فلسفته ، بأسلوب يتسم بالاصالة .

وهكذا يتضح أن تقديم مثل هؤلاء العطاء الثلاثة، بما حذقوه من أدب الفلسفة ، التى صهرتهم فى بوتقتها ، يعتبر بالتأكيد ، عملاً فريداً .

١٩ - ولقد يأخذنى العجب ، لما أهدر من الفرص التى أتاحت للكتابات الفلسفية ، بالأساليب التى تكتب بها هذه الايام ، إذ اتى تضافت الى الضعف ، بحجة الميل الى استخدام الرموز الشكائية ، أو بحجة توفير الورق ، أو الوقت على القارئ ، فى الوقت الذى لم يقدم فلاسفة الوقت الحاضر أية اضافة ، أو أسفرت أعمالهم عما يمكن تحصيله من الموضوعات المفيدة ، أو تأتى بجديد أكثر نفعا .

هذا بينما نجد فى المساجلات ، التى لم تكتب بالاسلوب الحديث ، تعبيرات أكثر دقة ، بدرجة كبيرة تفوق ما يجرى به التعبير هذه الايام . وبالتالى فهى أقل ضحالة فى الفكر . ومع ذلك ، فلم يسلم هذا الراى - رغم صوابه - من الكثير من الغلو ، لأنى أشك فى أن أساليب الفلاسفة الذين تحدثت عنهم ، لم تكتنفها عدم الدقة ، وقد يرجع ذلك الى ما نعتقده أحيانا ، من عدم صواب ما يبسوقونه من الحجج ، أو ما نأخذهم عليهم من عدم الموضوع بالنسبة للاراء التى ناسلم بها . ومع ذلك . فمن من الفلاسفة المعاصرين ، يضمن أنه سيسلم من النقد فى هذا الصدد . سواء أكان ذلك . الآن . أو فيما بعد ؟

ذلك لأن ما يهم فى واقع الامر ، هو أننا يجب أن نفكر فى الاشياء ، بما يجب لنا نتغلغل فى أعماقها ، لا بالطريقة التى نعبر بها عنها ، كوثيقة أو مستند قانونى ، توقيا من تفسيرها بسوء نية أو تفسيرها بمعنى غير معناها . . . ولست أعتقد فى قراءة

هؤلاء الفلاسفة الأمريكيين ، ما يشير الى أى ضحالة في أفكارهم
التي عرضوها في أعمالهم .

٢٠ - ولقد كانت وجهة الرأي ، لدى الفلاسفة الأمريكيين ،
الذين اخترت أن أتحدث عنهم على النحو الذى سبق ، تتسم
بالبناء الفنى الواضح ، ولو أن ذلك لا يمنعنا من القول صراحة ،
بأن كلا منهم ، كان لفلسفته من قوة الاثر ، ما وجه الاهتمام بها
الى مجالات أوسع ، تجاوزت نطاقها الفنى ، الى حد أن امتدت
الدعوة لهم ، الى بريطانيا ، على نحو ما امتدت في الوقت نفسه
الى الاقطار الناطقة بالانجليزية .

هذا الى أن « رويس » ، و « جيمس » و « سانتايانا » ،
كانوا يعملون - كل بطريقته الخاصة - على تعزيز الاثر الذى
تركته فلسفتهم ، في الفكر « الاكاديمى » المغرق ، وفي الثقافة .
على نحو تفرقوا به على غيرهم من الفلاسفة ، من أمثال برادلى ،
أو بورزاديت أو جرين وكان لهذا الاثر ، فعالينه ، وخاصة بالنسبة
للمضمون الفعلى لفلسفاتهم ، الى الحد الذى امتد بتأثيره لادبى ،
بانتشاره الواسع لدى الايديولوجيين الانجليز .

على أن « جيمس » كانت له حالة خاصة تعتبر عاملا أساسيا ،
وراء بطولته ، عندما تصدى بتعايقاته الدينية ، في مواجهة ،
تهديد المادية العلمية ، وهو ما أود في هذا الخصوص أن أشير الى
أن « جيمس » و « رويس » و « سانتايانا » ، كونوا من أنفسهم ،
« ثنائى » يتناغما في كل ما يتعلق بالاهتمامات الدينية (على
الرغم من تباينهم جميعا ، بصورة أو بأخرى) يدل على ذلك
انحيازهم لجانب الدين ، ومعارضتهم ادعاءات الفلسفة العلمية ،
التي تهدف الى اطراحه ، ولم يكن هذا الانحياز ، راجعا الى أى
اتفاق بينهم ، وإنما يرجع الى الطريقة ، التي انطلقت بها هذه
الآراء المختلفة ، وغير العادية ، من هؤلاء الثلاثة أعظام ، الذين
مقتربون الى درجة واحدة .

(٢ - وادع ذلك فلو أننا ، رجعنا الى نظرية الفلسفة الاخلاقية ،
 فسنجد الطريق مسدودا ، دون الاصول التي نعتقد أنها لم تأخذ
 حظها من الالتفات .. ولقد اتفق أن جاء دفاع الثلاثة ، عن بعض
 الاهداس .. واحدا .. بل أن بعضها على الاقل كان بهم « ديوى »
 بصفة أساسية ، أيضا ، والذي كانت له بصمات واضحة ، على
 الفلسفة الاخلاقية ، عزلا « بيرس » ، و « ستيفنسون » .

فقد كان الاصرار في المقام الاول ، على أن الاساس في كل
 قيمة ، أو التزام ، هو الشعور بهذه القيمة ، أو بذلك الالتزام ،
 حيث يعتبر الشعور - وفقا لهذا الرأي - بأن شيئا ما ، جيد ، كفى
 وحده سببا لاعتباره كذلك .. وعلى ذلك فان الشعور بالقيمة : هو
 الذى يخلق عالم القيم .

وقد نشأ عن ذلك مطلب له دلالة الهامة ، في موضوع النسبية ،
 في الفلسفة الاخلاقية ، ومدى الصواب فيه ، وذلك لاننا لا يمكن أن
 ندرك - حقيقة - أن شيئا ما ، له قيمة لدى أبا كان دون أن يكون
 لذلك الشيء ، قيمة ذاتية ، وهذا الرأي ، يتمشى مع الطريقة ،
 التى يتحقق بها تصورنا للاشياء ، على النحو الذى تبدو في أعين
 الآخرين ، وذلك يقتضى بالضرورة أن تكون هناك دوافع مشتركة .
 وينبنى على ذلك ، أنه كلما كان ادراك الشخص للفكرة التى
 يرى الاشياء من خلالها ، أكبر قيمة مما يراها الآخرون ، كان ذلك
 دعى الى أن يسعى الى تحقيق الربط بين هذه القيم - بقدر
 استطاعته - ربطا متناسقا .. فالنقطة الاساسية هنا ، هى : أن
 تقويم الشخص للشيء ، لا يكون له أى اعتبار ، الا اذا تحقق ربطه
 بتقويم الآخرين له .

وفي هذا الاطار .. نشأ مذهب للفلسفة الاخلاقية ، فيما تضمنه
 كتاب « رويس » عن « الوجه الدينى لفلسفة » وكتاب « جيمس »
 عن الفيلسوف الاخلاقى والحياة الاخلاقية في كتابات عديدة لسانتاينا
 وخاصة كتاب « حياة العقل » .. وعلى هذا الزوال ، نجد - لأمع كثيرة ، لمثل

هذا الرأي .. أولها .. الاصرار على « الطبيعة » (وهو واضح حتى عند «رئيس») ثم ما يقال عن التجربة البشرية التي تقف وراء حقائق القيم .. وثانيها .. أن ثمة رفضا لامكانية التحديد الكمي لقيم مختلفة ، على طريقة مذهب المنفعة .. وثالثها .. أن هناك نظرية التعدد ، والاصرار على الوجود وحقوق من أنواع مختلفة لأنواع الأخلاق .. ورابعها .. يتعلق بالرأي القائل بالتنسقي (أو الربط) بين القيم المختلفة ، وما يتضمنه من المغزى المستهدف ، قبل أي هدف آخر ، بضرورة الانفتاح على التنوع .

وهنا نلمس ، دعوة قوية ، لكي نكون لدينا مثال نموذجي للتعليم العام ، يرجع (فيما أظن) اتفاق الرأي حول مواضيع عديدة في علم النفس ، وذلك على الرغم من تناقضها ، في جوانب كثيرة ، مع الدين .. أو مع الميتافيزيقا .

هذا .. وما تزال هذه النظرية الهامة للقيم ، وبتراذلاتها ، أو تناقضاتها (مع مذهب المنفعة) تعتبر في نظر « بيري » .. (وعلى نحو ما عند ستيفنسون) محل نظر .. ومع ذلك فلن أتصدى لتقدير هذا المذهب الفلسفي الأخلاقي .. (أحاول بحث ما إذا كان من الممكن ، تخليصه من بعض الصعوبات المنطقية ، التي تترتب سبيله في المقام الأول ، وإن كنت أرى أنها في الواقع ، ذات مغزى عظيم ، وأنها لذلك جديرة بالدعوة لها ، وتطويرها) .

٢٢ - ويهتني في حقيقة الامر ، أن أدلى هنا بكلمة عن موضوع أثار اهتمام « بروس كوكارك » بصورة واضحة ، وهو أن كلا من « رئيس » و « جيتس » ، كانا يؤمنان بأن التفكير الفلسفي ، يجب أن يكون له مضمون عدلي بما يفترض فيه أن يتناول العمل الاجتماعي والسياسي وإن كان من المشكوك فيه أن يكون لأعمالهم أثر يذكر في هذا الصدد .

وإذا كان « ديوى » يعتبر حالة خاصة ، إلا أن ثمة فارقا كبيرا - وهو ما يجب أن أذكره - بين الكلام .. والعمل .. أو بين البلاغة

٠٠ والانجاز ٠٠ ولذلك فانى أهمل الى التأكيد على أنه برغم المغزى
الإنسانى العميق لاعتقال هؤلاء الفلاسفة ، فقد كان علاجهم متمسكاً
الاجتماعية ، يتسم بالسمة النظرية المجردة .

على أن ذلك لا يعنى ، أن الصفات التى تركتها فلسفاتهم
على صفحة الحياة الـربانية ، كانت مجرد ادعاء ٠٠ فقد كان هناك
مشاكل فردية في الحياة ٠٠ ودرجات مختلفة من النجاح ، يمكن للناس
أن يصنعوا في ضوءها حياتهم ، في ظل أى نوع من أنواع النظم
الاجتماعية ٠٠ وان كان من المتعين علينا أن نعرف ، كم كان لاداء
كل من هؤلاء الفلاسفة من الأثر القوي ، على تلاويهم وقرائهم ،
وان كنت أعتقد أن ذلك كان جزءاً هاماً من رسالتهم في الحياة ، التى
حققوها على خير وجه من أجل الكثيرين .

٢٣ - ولست أدري ان كنت قد استطعت أن ألقى الضوء ، على
ما تتميز به الفلسفة الـربانية ، ٠٠ ولكنى أعتقد انى قذت شيئاً ،
ربما أكون قد ذهبت به الى أن أمريكا ، أنجبت مجموعة من الفلاسفة
بدا أضفوه من الالهية الكبرى ، غيما حققوه من الاعمال التى ماتزال
في حاجة الى أن تعلم ٠٠ وهذا هو ما يجب أن تفهمه ، أقصى
ما تستطيع ، كل جامعة من جامعات أمريكا أو غيرها من الجامعات
في العالم ، لكى تدلى كل منها بدلوها من أجل لقاء المزيد من الضوء
على هذه الاعمال ، أكثر دها هي الآن .

البناء الأمريكي للفلسفة المعاصرة

بقلم
أ . ك . جينـوفا

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بجامعة كانساس ، نشر له عدد
من المقالات في الصحف ، في مجالات فلسفة اللغة ، وفلسفة المنطق،
والميتافيزيقا ، ونظرية الفلسفة الأخلاقية ، وفلسفة أيمانويل
كانط ، وخاصة عن كتاب كانط في « نقد الحكم » .

قد يكون من الأفضل ، إذا ما تعين على المرء ، أن يتعرض
لامور ، تمس سمعة شخص آخر ، أن يخيّل في شأنها ، الى آراء
الآخرين عنه ، ومع ذلك ففي مناسبات خاصة جدا ، كمناسبة العيد
المئتين الأمريكى ، يكون من المأمول ، لدى زملائنا الاجانب ، أن
ينظروا برؤية عادلة ، الى التقدم الذى حققته الفلسفة الامريكية ،
في ضوء تقيّمها الذاتى . . . وذلك هو ما تهض المؤتمر ليحققه .

وقد يروق لى أن أضع في الاعتبار هذا السؤال : « ما الذى
قدمته أمريكا للفلسفة ؟ » . . . وان كنت لأقصد بذلك ، أن أدعو الى عرض
خريطة تاريخية شاملة ، للنشاط الفلسفى فى أمريكا ، حتى ولو كان ما
تحقّق فعلا ، قد تجاوز نطاقه المأمول ، كما انى لا أقصد أن أقوم
برصد الاعدال التى قدمها الفلاسفة الامريكيون ، للحركة الفلسفية ،
انقائمة والمضطردة ، والتى تدّين بأصولها ، الى شرائط أخرى
.. فهذه أيضا « قبعة قديمة » .

لكن الامر الذى يعزىنى ، هو الوجه الآخر من السؤال : الهام ،
والذى يتعلق بما اذا كانت أمريكا وطننا لى حركة فلسفية أصيلة ؟
.. أو لاية مدارس ، يمكن - بدون تحد جدى - أن تزعم أن لها
معالم بارزة ، فى خريطة العالم الفلسفى . . أم لا ؟

وباختصار فاذنى أرجو أن أدلل ، فى ضوء هذه الامور ، على
أن أمريكا ، وان لم تضرب بحظ وافر فى هذا المضمار ، الا أن جذورها
الفلسفية ، قد وضحت أمام أعيننا ، على نحو ما نلمسه جيدا ،
وبصفة خاصة ، فيها يتعلق بشيء واحد ، عرف على مستوى العالم ،
ونما داخل الوطن وكان بمثابة تجديد للفكر الفلسفى فى أمريكا . .
ذلك هو مذهب البرجماتية ، وان ان هناك مذهب آخر ، يتطور
باضطراد ، لكنه لم يحظ بالالتفات بعد ، لدى المجتمع الفلسفى .

وفي هذا الاطار ، أرجو أن أتناول امرين :

١ - أن أقدم باختصار ، مفهومها واضحا لفكرة الاصالة ،
والصدق ، والمغزى ، في الفلسفة .

٢ - أن أضع تقويتها لتطور الآراء الحديثة ، وأن أشير الى
ما تلاقت حوله بعض هذه الآراء بالنسبة للفلسفة الأمريكية
المهيمنة .

وإذا حددونا الأمل فيها قد تحققة هذه الدراسة ، من نتائج
طبيعية ، نرى أن نحدد - مرة واحدة - الإطار الذى نتناولها من خلاله ،
في رأيين واضحين حول الفلسفة الأمريكية .

- أولهما . . رأى يقول أن هناك - أو كانت هناك - جذور لفلسفة
الأمريكية . . أو بالأحرى ، . . فلسفة أمريكية أصيلة منذ - فيما
يقال - القرن السابع عشر ، وأنها امتدت - بتلقائية - حتى
القرن التاسع عشر .

والثانى . . وهو رأى مضاد ، ينكر (قليلا أو كثيرا) أصالة
الفلسفة الأمريكية - باستثناء البرجماتية - ويرى أنها فلسفة
مقتبسة من أساسها ، ومختارة ، ومتأخرة عن عصرها منهجيا .

ويمثل أنصار الرأى الأول ، الى الاستشهاد ، بجوناثان إدوارد
باعتباره « أيل فيلسوف أمريكى كبير » . . بينما يقيم أنصار
الرأى الثانى ، حجتهم على أساس ما تضمنته ، عبارة شهيرة ،
جاءت على لسان « كودبرود » من أن الفلسفات القديمة لم تمت ،
وإنما هى ذهبت الى أمريكا ، لتبدأ فيها حياة جديدة .

هذا . . وقد ثار التساؤل حول الرأى الأول ، عن المدى الذى
يمكن أن تبلغه ، أهمية التأصيل ، في استظهار العناصر التى يمكن
أن تدعى بحق أنها تصلح ركيزة ، لنشاط فلسفى .

وسأفترض ، قبل أن أتصدى للإجابة على سؤال كهذا ، أن
يكون لدى المرء ، غير قليل من التفتح الذهنى ، خاصة وأن لكل
مننا فلسفته المفضلة . . ولذلك أعتقد أننا سنكون بحاجة الى فصيل

تتوفر فيه عموماً ، إمكانية تحديد مواضع الخلاف الأساسية ، بين وجهات النظر الفلسفية المختلفة ، من ناحية ٠٠ وأن يكون قادراً ، من ناحية أخرى ، على استخلاص الأصول الفلسفية مما يختلط بها من العناصر المتشابهة ، وهو الأمر الذي أرجو أن أبلغ منه إلى تحقيق معظم الحالات التي تتعلق بالأصول الفلسفية ، بحيث نستبعد منها في نفس الوقت ، الحالات التي تكون في انتمائها ، أدخل ، في المجالات الهامة للتقدم العلمي ، أو الديني أو الأدبي ، منه في أي مجال آخر .

وقد يكون من المناسب ، أن أحدد ، كدلالة للحركة الفلسفية ، ما يلي :

(أ) أن ثمة بناء فكرياً ، يعمل وحده على حل معظم حالات التعارض ، بين الأصول الثابتة في التراث ، أو بين الغالبية من الفلاسفة ، وذلك عن طريق إزالة ، ما يبدو ظاهراً ، من الاختلافات بين الأنواع الفلسفية .

(ب) أن يكون ثمة صياغة جديدة للفكر الراديكالي ، بأسلوب التحقيق الفلسفي ، بحيث يتناول مشاكل التراث ، ثم يتصدى لمشاكل جديدة ، وخاصة فيما يخص منها الأبحاث المستقبلية .

ويجب أن يلاحظ أن العادلين المذكورين ، لا يستقلان أحدهما عن الآخر ، استقلالاً كاملاً ، لأن إعادة صياغة الفكر الراديكالي ، في ثوب جديد ، هي في ذاته ، نوع من التركيب البائي له ، ولأن أي اتجاه جديد لصياغة الأوضاع الفلسفية السابقة ، لا بد وأن تعود إلى الظهور بصورة نموذجية ، من خلال إعادة بنائها ، في إطار الربط بين الآراء السابقة ، وبين الاتجاه الجديد .

ومثال ذلك ، ما يقع من الربط ، حين نقارن بين الذرة ، بمفهوم « المادية » عند « ديموقريطس » وبين مفهومها السيكلوني عند « هيوم » . ثم بمفهومها المنطقي عند « راسل » (في مبدأ

الآراء (..) ويعل أبلغ الأدلة ، دالة (والواقع أنه مثال بحالة خاصة) هو النهج الذى اتبعه « كانط » في اقتناعه بكل هذه المبادئ سواء من ناحية منهجه في التقيد الفلسفى ، الذى قدم به بناء « كانتسكا » لخرات في الفلسفة التجريبية الراديكالية ، والفلسفة العقلية .. أو .. من ناحية « أسماه » ثورة « كوبرنيكوس » التى انطوت على اتجاه جديد في التعرض لمسائل تتعلق بفلسفة المعرفة « نسائية » بالنسبة لظروف وحدود هذه المعرفة ، وأصولها ، فى علاقتها بالطق ، وقياسا على صلتها بفلسفة أصنى الأشياء ، بالنسبة للأشياء المراد معرفتها .

وعلى الرغم مما وضح دن تأثير « كانط » الغالب ، فى هذا الاتجاه الجديد ، إلا أنه يفترض دعه أن يكون معظم فلاسفة العصر الحديث ، قد شاركوه فيه (ولو بطرق أو بدرجات مختلفة) سواء منهم أصحاب المذهب العقلى ، مثل « ديكارت » و « سبينوزا » ، و « ليبنتز » من جانب ، أو أصحاب المذهب التجريبى ، مثل « هوبس » و « لوك » و « هيوم » و « بركلى » .

وأعتقد - بالاضافة الى ذلك - أننا نستطيع أن نستظهر من هؤلاء الفلاسفة الكبار (ومرة أخرى ، كل بطريقته الخاصة) ما يحتل لابع الاصاله، بفضل ما نلمسه فى بناء نظرياتهم الواضح للفلسفة المعاصرة .. على نحو ما رأينا فى النوع الاول الذى أشرنا اليه .

ثم ان نفس الشيء ، ينطبق على الفلسفات الكلاسيكية عند الاغريق .

ففى فلسفة أصل الأشياء ، فى المذاهب القديمة ، يمكن أن نقرأ للافلاطونيين ، وفلاسفة الذرة ، ما نستظهر منه ، محاولات جديلة للآراء المخالفة لدى أنصار المذهب المادى من الايليين *

* المترجم : الايليون ، من سكان مدينة ايليا القديمة فى جنوب ايطاليا ، من الاغريق ، ويتبعون مذهباً فلسفياً لاكسانوفان

«...باعتبار الحق» فلسفة أصل الإشياع» أعند «بارهنيدس»
و «هيرقليطس» وهي محاولات للتوفيق في نطاق فلسفة واحدة
بين التفريد ، والتعدد ، وبين الثبات ، والتغير ، وبين الضرورة ،
والاحتمال .. وكان أرسطو ، يعتقد بدوره أن في تحليله للسببية ،
قد قدم بناءا متناسقا لمذهبي أفلاطون ، وفلسفة الذرة .

وكذلك - بالمثل - إذا لم نقدر للبناء الفلسفي في العصر
الوسطى ، أثره في تناسك النظريات الفلسفية القديمة ، بمضامينها
الدينية واللاهوتية ، ، (وبعد أن نبهنا في تفسيرات جديدة ، في
ضوء التحقيق الفلسفي) ، فإن كثيرا من مضامين الفلسفة في
العصور الوسطى ، سيتعرض للضياع .

هذا مع ما ملاحظة أن ما ذكرته حتى الآن لا يعدو ، أن يكون
عشبة استطلاع ، لرسم الإطار العرلى ، لما أراه من أن التركيب
البنائى للفلسفة ، بالمعنى الذى وضحته ، هو العلامة البارزة
للإصالة الفلسفية .. فان صح ذلك ، فان الحكم على الفلسفة
الأمريكية ، يجب أن يكون في ضوء هذا المفهوم .. فهل يوجد في
الفلسفة الأمريكية شيء كهذا ؟

والجواب .. أن ذلك - يالى ما قبل القرن العشرين - يعتبر
محل شك .. بل انه من الصعب ، تقبل فكرة (أو رأى) أكثر
قرواضنا ذمها يقال عن ظهور عدد من الفلاسفة المتخصصين قبل
القرن العشرين في أمريكا (ولست أتحدث هنا عن الحركات الفلسفية
الأصلية) وعلى الأقل فهذه هى الحالة التى تقتضى أن نأخذها في
الاعتبار ، إذا ما أردنا أن نصل الى الفيصل المطلوب .

وعلى الرغم من أنه يشك في أن يكون « داجويرت رينز »

فرينزو ، وباردينيديس .. والميليزيين ، من سكان مدينة أغربقية
في آسيا الصغرى تسمى ديليتوس ، ويؤمنون بالخرافات والاساطير .

(في التاريخ المصور للفلسفة - تيوجيرسي ١٩٦٣) كان متفقا منع هذا الرأي ، فان لرؤيته التي كونها عن الفلسفة الامريكية ، في مرحلتها الاولى ، تؤيد ذلك ..

- فهذا هو « ويايام بين » (١٦٤٤ - ١٧١٨) من أعضاء جماعة « الكوبكرز » والمعرفة جيدا ، بعقيدتها عن « التجربة المقدسة » ودعوته الى « ديموقراطية لاهوتية في بنسلفانيا » ..

- وكان هناك أيضا « جوناثان ادواردز » (١٧٠٣ - ١٧٥٨) الوزير المعمد ، والذي ابتدع أنواعا من المواعظ الباعثة ، والعهود اللاهوتية ، من أجل « الصحوه الكبرى » ثم فلسفته المؤيدة لمذهب « كالفن » .

- و « جيمس بودوين » (١٧٢٦ - ١٧٩٠) والذي اشتهر بدعوته لتأييد الحرية واصدار اعلان بالمبادئ المسيحية .

- و « بنيامين روش » (١٧٤٥ - ١٨١٣) الجراح الذي عمل في حرب الثورة ، والذي ربط بين الطب ، وبين علم النفس ، وكان شديد الولاء للحكومة الشعبية ، كما قدم الكثير من الخدمات خير الانسانية ، في اطار ما كانت تدعو له الشريعة المسيحية .

- و « آدوس بروكس » (١٧٩٩ - ١٨١٨) وكان مواطنا من نيو انجلاند ، واشتهر بأقواله الماثورة .

- و « هنري وارد بيتشر » (١٨١٣ - ١٨٨٧) الذي كان يمارس صلواته من أجل الحياة .. وجمال الطبيعة .. والله ..

وكثير غير هؤلاء ، لا يتسع المجال للاستطراد في ذكر أسمائهم ، وكلها تعزز هذه القائمة من المشاهير ، من أمثال « رالد واديرسون » و « والت هويتمان » و « هنري ثورو » ، بل وهناك « ايتان الين » ، و « توماس بين » و « بنيامين فراتكلين » و « جون آدور » و « توماس جفرسون » و « ابراهام لينكولن » .. كل هؤلاء الرجال .. اشتهروا

بتفريقهم حكماء أو علماء أو ملوك أو محترمين أو متصوفين، أو شعراء، أو رجال حكم، أو أدباء .. لكنهم لم يكونوا فلاسفة بالمعنى الفلسفى الدقيق .

أما الفلسفة الأمريكية، في صورتها الأكاديمية، على وجه التحديد، فقد انطلقت طبعاً في تطورها تدريجياً، من خلال مجالها المهني المتخصص، سواء بصيغة مباشرة نقلاً عن الفلسفات الأفاذة، أو بطريق غير مباشر، « باستيراد » الأفكار الفلسفية من الخارج .

بل إن الرواد الأوائل أنفسهم، كانوا متأثرين بهذهب المثالية الألمانية (بمساعدة كولبريدج) وكذلك غابت الصبغة الاسكوتلندية عن الفلسفة الأمريكية في القرن التاسع عشر، على يد « ريد » ومذهب في الوعي، شرقاً .. كما غلب تأثيرها بفلسفة « هيغل » على رد جماعة سانت لويس، غرباً .. وذلك فضلاً عن حركة الهجرة الفلسفية، واستيراد الفلسفات (باستثناءات فردية مثل « مونتغيو » و « سانتايانا » والذين تمثلت في فلسفتهم، الشخصية الأمريكية بكل تأكيد) التي استمرت في القرن العشرين، وتصاعدت في مجال المذهب الرضائي، وفي المنطق، ولغة الفلسفة في أمريكا .. وعلى هذا النحو، وضحت الصورة في إطار التطور الذي حققه الأمريكيون في مجال الفلسفة المهنية، إذ أن ذلك لم يساعد كثيراً في إبراز الشخصية الأمريكية، لأن الوضع الفلسفي في مثل هذا الإطار، أنذر - على نحو ما عبر به « برود » - شكاً حلقة محكمة في هذا الصدد ..

وإذا كنت قد تمسكت برأى، أعتقد بكل تأكيد، أنه لن يهبط الغالبية من مؤرخي الفكر الأمريكيين، وخبراء الفلسفة الأمريكية، فائى - بدافع الاحساس باستيفاء كل جوانب الدفاع - أرى لزوماً على، أن أشير إلى استثناء هام، في هذا الشأن، ويتعلق

بما يعرف « بالعصر الذهبي » للفلسفة الأمريكية ، والذي يتمثل
في الفلسفة البراجماتية .

وما من شك في أن حركة الفلسفة البراجماتية ، التي نشأت
في أمريكا (١٨٨٠ - ١٩٢٠) يمكن أن تمثل - فيما اعتقد بحق -
التطور الذي تطلق عليه « الفلسفة الحديثة » خاصة وأنها ، تعرض
على هذا النحو ، لواحد من أهم الملامح العالمية في تطور الفلسفة
الحديثة ، بما يكاد يشبه الاتجاه الجديد - وإن كان مختلفا -
للثورة في الفلسفة المعاصرة ، موضوع دراستنا .



ومن المعروف بصفة عامة ، أنه طالما ثبت في الفلسفة المعاصرة ،
أن افتراض موضوعات المعرفة ، يرتفع بالوسيلة التي نتلقى بها
هذه المعرفة ، فلا بد أن تكون للمسائل التي تنشأ عن هذه الوسيلة ،
الأولوية في البحث الفلسفي . . . وقياسا على ذلك ، فطالما أن وسيلة
المعرفة ، تتوقف بدورها ، على وسائل التعبير (وهو فرض ، قد ثبت
في الفلسفة الحديثة) فإن تحليل هذه الوسائل (اللغة ، التصرف ،
المشاعر) يصبح له الأولوية في البحث الفلسفي ، على تلك الوسائل
(الناشئة من وسيلة تلقي المعرفة) ومن ثم فهو (أي التحليل)
يتفبق من باب أولى ، على موضوعات المعرفة ذاتها ، وبالتالي
تكون له الأولوية عليها .

أما الوجه الآخر - والاكثر وضوحا - على الأقل من وجهة نظر
ما يعرف بالفلسفة التحليلية - فيتركز على فكرة «الدورة الاصطلاحية»
أي أنه طالما كانت أعمالنا الفكرية الأساسية ، تعتمد مباشرة ،
على الوسيلة التي نعبر بها عن أفكارنا ، فإن أول ما يفترض عمله
هو تحليل الوسيلة الأولى للتعبير (وهي اللغة) حول أي حديث ذي
معنى يعبر عن فكر ، أو عن واقع .

والبراجماتية ، في مضمونها ، كنظرية تهتم بالمعنى ،
وبتشكيل التصرف (أو الحدث) ، تعتبر الوجهة الأولى المعبرة ،
لهذه الثيرة الحديثة في الفلسفة .

ذلك أن التعبير عن الأفكار ، من خلال الحدث (أو الفعل)
يعتبر أساسيا . . . وأن تعريف الفيصل الحقيقي ، للاحاطة بمعنى
هذه الأفكار ، أو الدلالات ، أو الرموز الاصطلاحية ، يتم بمضمون
ما يعنيه الحدث ، أو بها يترتب من آثاره العملية .

نكن . . هناك ما هو أهم . .

فالمحدثون من فلاسفة البراجماتية ، قد اعترفوا بتوسع ، بأن
الفلسفة يمكن أن تصاغ كبناء مركب ، يتكون من عناصر أساسية ،
يستجمع معظمها ، من المتغيرات المعاصرة - وخاصة من التراث -
في نظرية المثالية الألمانية ، وفي أصول الفلسفة الوضعية القديمة ،
وكذلك - فيها اعتقد - من جذور فلسفة الظواهر ، لدى مفكرين من
أمثان « برينتانو » و « ستوف » ؛

وتعتبر هذه الالامح ، من وجوه متعددة ، وهامة ، مطابقة ،
لذاذهب « بيرس » و « ديوى » و « موريس » و « ك . ا . لويس »
وغيرهم من سائر المفكرين سالفى الذكر ، . . ولهذا السبب ، أرى
أن البراجماتية ، تمثل الاصاله الفلسفية المثلى ، والتي تحدثت
عنها من قبل . . لان البراجماتية ، لم تكن ، فلسفة من تلك الفلسفات
التي درست ، ثم أعادتها الصدفة الى الحياة ، وانما هى فلسفة
جديدة ، أمريكية المولد ، والنشأة .

فاذا ما عن لنا - بشيء من التركيز - أن نستعرض علاقة
الفلسفة الأمريكية المعاصرة ، بدعا من الاساس الذى قامت عليه
الفلسفة البراجماتية في أمريكا ، فلن نجد - حسب علمى - من بين
الآراء الحديثة التى صدرت في هذا الشأن ، والتي أشيرت اليها في
أول هذا البحث ، أوضح من الراى الذى عبر عنه الفيلسوف الانجليزى ،

أنطونى كوينتون في مقاله بعنوان « الفلسفة في أمريكا » (١) ، حيث
 القاه في ١٣ يونيو ١٩٧٥) وذلك على الرغم من أن مقالته
 الممتع ، تضمن في آخره ، فقرة ، أو فقرتين ، كتبها فيما يبدو ،
 بصورة عرضية غير وافية .

وقد ركز « كوينتون » اهتمامه الأول - فيما يبدو - على
 العوامل التاريخية ، والجغرافية ، وبعض الوجوه الخلافية ، بأدق
 ما يفهم من هذا المعنى ، فقدم لنا عرضاً رائعاً في تاريخ الفلسفة
 الأمريكية ، ومدى ما تأثرت به من الخارج ، ومطابقته على النماذج
 التي اختارها ، للفلسفة الأمريكية ، الأصيلة ، فضلاً عن دفاعه القيم
 عن شخصيتها المتميزة ، بما تضمنه من الرد على زعم الاستعلاء
 الواضح التي وردت في ملاحظة « برود » .

بل إن مقاله ، جاء قمة في الاقتناع : بأن مركز النشاط الفلسفي ،
 قد انتقل أخيراً من محور « أكسفورد / كمبردج » إلى الولايات
 المتحدة ، وإن أعوزه الدليل ، فيها ذكره من أن السبب في انتقال
 النشاط المذكور ، يرجع إلى الاهتمام المتزايد بمثل هذه الأمور
 أمريكية الأصل ، على نسق نظرية « الاحالة » السببية « لكريبك »
 وتطبيق الرياضي لنظرية تطهير الفلسفة السياسية ، على النحو
 الذي دعا إليه فلاسفة من أمثال « رولز » و « نوزيك » والتطبيقات
 الفلسفية لدى بعض المفكرين مثل « دافيد لوينس » و « كريبك »
 و « بلانتيجا » ، ثم الصياغة الدقيقة للغات الطبيعية ، « لدافيدسون » ،
 و « كومسكى » الخ .

وباختصار ، فإن الاستخدام الحديث لفتون الصياغة ، هي
 التي كانت وراء هذا التحديد لأساس المصطلحون الفلسفي . . . وإن كان
 الأهم من ذلك ، أنه فتح الطريق أمام هؤلاء الفلاسفة ، كي يستخدموا
 هذه ، لسانيت الغنية .

وإذا أخذنا في الاعتبار ما أثرناه هنا في ضوء التعليقات التي سبق ذكرها بشأن تركيب البناء الفلسفي ، نلاحظ أن الفترة التي بلغت فيها الفلسفة البراجماتية قمة نضوجها ، كان المسرح تهيأ لبناء فلسفي كبير آخر ، كان أحد طرفيه ، تركيب بنائي عظيم ، من الدرجة الأولى ، إقامة فلاسفة المذهب الوضعي وعلماء المنطق ، الذين أنشأوا مع زملائهم الرحالة ، في ضوء التحول الأمريكي الجارف ، المذهب الوضعي المذكور (والذي سرعان ما أصبح يمثل أدق الوجوه العلمية للمذهب البراجماتي) لكي يراجحوا به الارثوذكسية الأمريكية .

أما الطرف الآخر من البناء ، فيتمثل فيها نشأ مؤخرًا - وعن طريق استيراد الأفكار ، أكثر مما هو عن طريق الفلاسفة المهاجرين - على يد المهتمين بدراسة اللغة العادية للفلسفة ، والذين ، جاءوا مع من تأثر بهم من الأمريكيين ، من الفلاسفة ، كما لو كانت مذهبا خاطئا ، كما عكسوا أيضا آثار المذهب البراجماتي عن طريق الاستعمال المقترن ، بهيلهم الى استبدال الانوصاف السلوكية بمصانص اصطلاحية .

ونلاحظ هنا أن مواضيع الشبه ، ومواضع الاختلاف بين كل من اتجاهي التطور ، سالف الذكر ، له أهميته ، حيث شارك كل منهما ، في الاتجاه الى « الدورة الاصطلاحية » من خلال الرغبة في المطابقة ، والتوضيح ، وحل المشاكل الفلسفية الأساسية (ان كانت هناك مشاكل حقا وذلك بتحديد هيكلي البناء .. والحدود .. وتنظيم مبادئ المعرفة الفكرية ، من خلال تحليل اللغة ، التي نعبر بها عن هذه المعرفة ، كما أعلن كل منهما رفضه للتهويمات الميتافيزيقية ، ووافق على أن اتباع نهج التحقيق الفلسفي ، هو في أساسه ، تحليل للاصطلاح المنطقي .. وكان أكثر ما وضع من التقاء وجهي التطور سالف الذكر ، أنهما التقيا في وصف اللغة العادية بالغموض ،

والفجاجة وبعدم التحديد ، واقتارها التي الرطافة .. وبالمختصر ..
فإنها لا تصلح لصياغة المناهج والإنساب الدقيقة ..

وهذا هو ، « جيرولدا كاتز » ، (في دراسته - أنثذ) في الفصل
الثاني من كتابه « فلسفة اللغة » - « ويورك ١٩٦٦ » - يعقد هنا
المقارنة بالتفصيل ، ويشير في صدد حل المشكلة المشتركة ، الناشئة
عن هذا التشابه ، الى أن هناك اختلافات ، تم اكتشافها .. ذلك
أن « كاتز » في دراسته ، التي التزم فيها ، هذا النطاق الضيق ، رأى
أن يقتصر على نشر نظريته في قواعد النحو والصرف ، والاستقالات ،
والدفاع عنها ، ولم يقدم أى دليل ، لاية فكرة حول أصل الفلسفة
الأمريكية السائدة .. ولكنه - بدلا من ذلك - قدم دراسة تنم عن
فكر فيلسوف على ، وكثيرا كانت مصادفة كبيرة ، حين تنازل
الفكرة التي تستخدم بها قواعد النحو : كنهودج ، أو كمال واجد
لبناء ، تحليلا ، رائدا في هذا المصيرص .

وكانت المحصلة ، من كل ذلك .. هي .. أن أصح المذهب
الوضعي (وأفضل أن أسميهم : « المهذلين المنطقيين » حاولوا - كرد
فعل ، لقصور اللغة الطبيعية - أن يصطنعوا لغة للفكر ، تقرفر فيها
كل ما يسد النقص في الحديث العادي ، وكانت الاجهزة الفنية ،
والادوات التحليلية للانطق ، الرمز المعاصر ، هي التي كان من
المفروض ، أن تقدم لنا ، التحديد الشكلي للقاعدة التي يتم على
أساسها صياغة لغة للعلم التجريبي ، ووضع المعيار المنطقي ،
للمميز بدقة ، بين تركيب الجمل ، وبين العبارات الاصطلاحية
المستخدمة ، ولترجم بعض العبارات عن الموضوعات الشائكة ،
الى جمل مركبة تركيبا عاريا ، يستبعد عنها ما لا يمكن ترجمته
من العبارات الميتافيزيقية التي لا معنى لها .

وكانت النتيجة ، أن اللغة التي تصطنع خصيصا لهذا الغرض ،
هي التي يمكن أن تستجيب الى استجواب الاصطلاحات الفلسفية
المطلوبة ، وعندئذ يمكن الاسفداء من ذلك الجزء من اللغة الطبيعية

الشيء استند إلى ترجيحته على لغة الفكر ، باعتبار أن هذه الحقيقة لا يمكن
- فعلا - بلا دهنى ، ومع كل هذا ، لم أزعج أن هذا المبرر لا ينجح ، قد
فشل ، لكن ذلك لا يمنع من ترقب ما تعترضه من ظهومات باللغة
الضخامة ، ومعروفة لنا جيدا .

أما عن المدافعين عن اللغة العادية (وأفضل أن أسميهم ،
« المحللين الاصطلاحيين » أو « المفكرين ») فالذى يلاحظ في هذا الصدد ،
أنهم عكروا ، الوضع من أساسه ، حتى أن « أوجه القصور » في
اللغة الطبيعية العادية ، أصبحت عندهم ، دوايا ، وكان ذلك على
التحديد ، بحجة أن الحديث المادى ، يقتضيه بذاته ، عناصر
غريبة ، فجاءته ، وسهولة التنويع في صياغته ، على أية صورة
يراد استخدامه بها ، ومع ذلك فهو - أى اللغة - مع عجزها عن
استيعاب الصياغة ، المنهجية ، في إطارها المنطقى ، أن يستغنى
عنها ، في اصطلاح اللغة المتخصصة ، ودن ثم فإن التوصل إلى
طراز اللغة الفنية ، التى تستوعب التعبير عن الرياضيات ، والعلوم
بما تزخر به من التعاريف الجادة ، والصيغ الشكائية ، والمبديهيات
الخ ، كان من الأمور الصعبة ، والتى لم يتضح الهدف منها ،
بالنسبة إلى التحليل الاصطلاحى الذى يبرر - في أهم أشكاله
الأساسية ، التى وضعها ويتجشنتان - برنادجا كالا للتوصيف
الاصطلاحى ، الذى يحدد بدقة « بيان الغرض الخاص » الذى يقرم
على أساس فحص الملوك الاصطلاحى ، لتدفق المتحدثين به بمختلف
الاصطلاحات المتخصصة .

هذا إلى أن المشاكل الفلسفية ، لم تكن من الأصل ، مشاكل
نشأت بسبب التباسها بغرض اللغة الطبيعية ، وهى اللغة التى
نحقت في كبرها ، أساسا لإيضاح ، والشرعية : بالوسائل الفنية
التي صفت فيها ، وإنما كانت مشاكل وهدية ، أو مضطربة ،
يجرى حلها ، أو صيغتها بوسائل التفسير الاصطلاحى ،
والمراجعة ، ومن ثم فإن المبادئ التى تنتظم أحاديثنا العادية ،

الجارية ، لا تعتبر قواعد مجردة ، أو متخصصة في شكل صياغى
محدد ، وانما هى مسرور عملية ، حكمتها الظروف ، التى اقتضت
الحديث ، أو المناسبات التى دعت إليه .

نأتى الآن ، الى « البناء الأمريكى للفلسفة المعاصرة » . . فما
هو هذا البناء ؟ . وما هى علاقاته بالاشكال الفنية الجديدة لفلسفة
الامريكية ، التى ذكرها « كوينتون » : . .

يقول « كوينتون » ليس فى الانجلايزية ، مدخل للقياس يمكن
أن نقيس به هذه التطورات ، وأعتقد أن ذلك صحيح أساسا . .
لكننا لو حصرنا انتباهنا ، فى مجال واحد ، مثل فلسفة اللغة ، وأخذنا
فى اعتبارنا ، ما يقوله حاليا ، بعض الفلاسفة المعنيين بالتراكيب
الجديدة فان الصورة ، ستبدأ - عندئذ - فى الوضوح .

على أنه ليس من اختصاصي ، ولا هو مجالى ، أن أحدد الوجود
المختلفة للتراكيب اللغوية والتى - فيما يؤكد لى زملائى أيضا -
تظهر تباعا ، فى الفلسفة الحديثة للعالم ، وفى عالم المعانى اللغوية ،
وفى نظرية الحقيقة ، وفى الفلسفة السياسية ، وفى غيرها من المجالات
الافرى ، فضلا عن أنه من الصعوبة البالغة فى الفلسفة ، أن نعبر
بالضبط ، عما يجرى من الامور ، فى الوقت الذى تقع فيه ، وان كنت
أعتقد ، أن الفلسفة الحديثة فى اللغة ، كشفت بوضوح عن الظروف
التى تحيط بانتركيب البنائى ، على الصورة التى أراها . . فى أعمال
دثن أعمال الفلاسفة ، من أمثال « كومسكى » وفودور ، وكانز
ودافيدسون و هارمان و هونتاجو وهينتيكا وكريبك وسيرل ودافيد
لويس وغيرهم ، فى أحدث ما وضعوه من النظريات عن اللغة الطبيعية
وعلى هذا النحو . . يتأتى التوفيق ، بين اللغة العادية الجارية - وبين
الصياغات المنهجية ، وذلك بفضل ما يبذل من النشاط فى التفسيرات
الاصطلاحية ، حيث تحتل قواعد الصياغة المنهجية ، مكانها من
المبادئ الأساسية ، التى تنظم أسلوب الحديث العادى (الطبيعى) .

ذلك لانها ، بالنسبة للمحللين المنطقيين ، ليست برنامجا متفقا عليه ، بقصد فرض أشكال مجردة ، ومستقلة ، على كيان اللغة . . . كما أنها بالنسبة للمحللين الاصطلاحيين ، لا يقصد بها استنباط قواعد غير محددة ، لوصف العلاقة التي يقتضيها التخاطب ، بين استعمال الكلمة ، وصياغتها ، وظروف اللهجات المختلفة ، واندمجا أرسيت هذه القواعد ، على أساس التعامل مع اللغة ، لحسابها الخاص ، كمنادة كلية ، وكضوابط للنشاط الارادى ، والذي تعتبر القواعد في ذاتها ، مجرد أشكال طبيعية للمضمون الذى تشتمل عليه ، وأن ذلك النشاط يتنزل في استخدام الاصطلاح بما يتفق مع هذه الضوابط .

ولا شك أن الاختلاف القائم منذ القدم ، بين «اللهجات الهلادية» التى نتحدث بها في لغتنا الجارية ، خلال حياتنا اليومية ، وبين اللغة «الرصينة» التى نغبر بها عن الفكر ، في إطاره الشرعى المرسوم ، هذا الاختلاف ، بدأ ينحسر ، بفضل الوسائل الجديدة في التفسير اللغوى ودون أن نحملها ككل ، ما لا تطيقه من المعانى ، وما يكفل تضمين الصور الشكلية ، والموضوعية ، في سريان متبادل ، من خلال علاقة طبيعية ، داخل الشكل المنهجى ، بعناصره الاصطلاحية .

وعلى هذا النحو ، جاء تشخيصي لهذا التركيب البنائى ، بالضرورة - عاما الى أبعد مدى ، وإن كان ذلك لا يعنى ، أن نتجاوز أو نهون من شأن الواقع الذى يقول أن الفلاسفة ، الذين ذكرتهم ، عرضوا قدرا عظيما من الافكار المتنوعة ، أو المختلفة ، التى تساجلوا بها فيما بينهم ، وكان ذلك يثسبه ! جرت به التقاليد الوضعية للغة العادية . . . والواقع أن البعض ، قد لا يوافق على هذا التفسير ، العام ، بل وقد لا يعترف بالمغزى الفلسفى لأعمالهم ، على هذا المستوى التاريخي ، بصفة عامة .

وعلى كل حال ، فقد أن لنا ، أن نلقى نظرة خاطفة ، على
 الموقف من زاوية مختلفة قليلا ، وبشيء من التفصيل نورد فيها يلي :
 ذلك أنه بالنسبة ، للتفسيرات الحديثة للغة الطبيعية ، لا يجدر
 بنا أن نبدأ من الفراغ الذي تهوم فيه الافتراضات المسبقة ، التي
 تفرص وضع نظام شكلي مقبول ، يقوم على أساس النماذج
 الشكلية المفضلة ، والتي تؤخذ من قواعد المنطق ، أو الرياضيات ..
 كما أننا لا يجب - نفس الوقت - أن نبدأ ، من موقع الاختناق الذي
 تعاني منه اللغة في استعمالاتها ، بما يشي باحتمال تعديلها ، من
 كل الجوانب ، في علاقاتها المعقدة ، بالمتكلمين بها ، على اختلاف
 نوعياتهم ، وشخصياتهم .

ومن ناحية أخرى ، لا يجب أيضا ، أن يكون بحثنا للغة
 الطبيعية ، قاصرا على استظهار وضوحها القائم سلفا .. بحجة
 أن ذلك يضمن لنا ، تفضيل ، أو اختيار بعض أساليب استعمالاتها
 الناجحة ، كي تختص بها فئة خاصة من المتكلمين .. وهذا بغض
 النظر ، عن أننا لن نجد هذه المبادئ التي تساعدنا في استقراء
 مظاهر السلوك اللغوية ، من خلال تفريد ، كل نطاق ، أو غرض
 خاص ، وإنما نتحرى هذه المبادئ ، بغض النظر ، عن القواعد
 الأساسية ، المنظمة لما يحتس استخدامهم منها فيما بعد .

ولو نفذنا الطريقة الأولى ، لكان ذلك بمثابة التعامل مع اللغة
 الطبيعية ، بأسلوب يشبه أسلوب المنطق .. بينما لو نفذنا الطريقة
 الثانية ، فإنه يعتبر بمثابة معاملة اللغة ، بأسلوب يشبه أسلوب
 علم النفس .. أو ربما يكون ، نوعا من التفاسير اللغوية البحت ..
 هذا ولا يجب أن يعتبر ما قلناه ، أنه رفض - في غير محله - للوضعية
 المنطقية ، أو لفلسفة اللغة العادية .

ولقد كان للبرنامج الذي وضعه « كازناب » في قواعد المنطق
 المنطقي ، أثره الذي لا يقدر بثمن ، والذي ساعد على وضع المنهج

«العلمية» ، لبناء لغة فكرية متخصصة ، كما جاء برنامج «ويتجنشتاين»
عن الاصطلاحات التوصيفية بهيئة نبع زاهر ، بالحقائق الخاصة
حول أساسيات استعمال اللغة ، في علاقتها بالعالم ، حيث عالج عن
من هذين المدخلين ، هذا الموضوع الاساسي من ناحيته الفلسفية ،
بما أرسياه من المبادئ الراسخة ، والمناسبة في هذا الخصوص .

وقد تركز اهتمام «كارناب» وآخرين غيره ، على اللغة ، كأداة
مثلى للتعبير ، بها يرمز به الى تشخيص الحقيقة الشكلية المحضة ،
أو بيان الحالات التي تحققها العلوم النظرية ، بينما كان تركيز
«ويتجنشتاين» على الخاصية المنبثقة عن اللغة ، كأداة في العالم ،
هدفها ، تطويع الاشياء لاداء أدوارها ، في اطار التنسيق بينها وبين
الخطط الموضوعة لها .

غير أن مبادئ التخاطب الطبيعي (الشفوي) والذي ينظرون
اليه الآن باعتبارها ، كيانا مستقلا قائما بذاته ، وبمبادئه التي
تكمنات تلقائيا ، فلم يوضع لها أي بناء منهجي محدد في الاداء
«الشفوي» ولذلك ، فإن فقهاء اللغة من أمثال «كاتز» عندما احتجوا على ،
الرضعيين ، وفلاسفة اللغة الطبيعية ، بأنهم كانوا على خطأ . عبا
ذهبوا الى فكرتهم ، التي ركزوا فيها على أن اللغة الطبيعية ،
لا يمكن أن تخضع - بطبيعتها - لاية قواعد تنظيرية ، (كما جعلهم
يستبعدون مبدأ وضع صياغة منهجية ، قد تخطى الطريق الى
تنسيق الهدف منها .

هذا ، وقد قصدت أن أعرض رؤية كل منهم على التوالي ، في
الموضوع المطروح وأساليبهم المنهجية ، والنتائج التي انتجوها لها ،
واعتقد أن هذه الطريقة في النظر الى الامور ، لها من الاهمية الى
الحد الذي يقتضي كشف الاسباب التي من أجلها لم يتابع أي من
قادة الحركات المعارضة ، نفس ما قالوه بصدد انطباق المبادئ
الطبيعية لتخاطب (الشفوي) والذي يحتاج بنفس الدرجة ،
للكل المنهجى .

لما صيغت « كائز » لبادئ التفسير البنائي للغة الطبيعية ، فقد اتسبت بالتعميمات اصطلاحية (قواعد النحو ، والصوتيات وفقه اللغة) التي أمكن التوصل لها ، بطريق التعميم التجريبي ، وتجميع المستويات المتتابعة ، للظواهر الاصطلاحية ، وعلى أساس وضوح المصطلحات ، تصاغ اللغات الخاصة ، ثم يتبع ذلك تعميمها - تجريبيا - ، بحيث تتكون منها في النهاية ، الأساس البنائي لتكوين نظرية عامة في اللغة .

ويشير فقهاء لصياغة اللغوية ، الى أن أول المزايا في استخدام هذا المدخل ، يتركز في أن مثل هذه النظريات ، تعتبر على كثر المستويات ، بمثابة فروض موضوعية ، تدعوها مقتضيات عملية الى أن تكشف التجربة عن صحتها أو زيفها بالاجوء الى مضمون الظاهرة الاصطلاحية . (مثل حالات استيطان أفكار المتكلمين) ومن ثم يصبح المغزى الفلسفي لهذا المدخل ، واضحا ، عندنا نسترجع الفرض الاساسي الذي بنيت عليه الثورة في المصطلحات اللغوية في الفلسفة الحديثة .

ذلك انه لو كانت طبيعة معرفتنا الفكرية ، وهيكل بنائها ، يعتمدان على الملامح المتكاملة ، للغة ، التي نستخدمها في التعبير عن المعرفة ، وتوصيلها ، فانها عندئذ ، تستخدم القواعد العامة التي تحكم لغتنا الاصطلاحية ، كمفتاح الى طريق الحقائق الكونية التي تستر عيها أعمالنا الفكرية وبالتالي فان المطابقة ، والايضاح ، والتقويم ، وحل ، المشاكل الفلسفية ، تصبح جميعها تابعة مباشرة ، للملامح العامة لنظرية اللغة الطبيعية .

فالفلسفة تهتم بتحليل أصول العمل الفكري ، بينما تركز المبتدأ زيجيات ، على اكتشاف ، دبادئها الاساسية ، لاذك فان السؤال الوحيد الذي تمكن اثارته بصدد هذا المدخل (على قدر ما يهمنا منه) يرجع الى التعليل التجريبي ، الذي يتجه اليه غالبية

فقهاء التفسير الاميريكيين ، والذي ينشأ على أساسه هيكل « للعموميات الاصطلاحية » تتوقف تجريبيا على هذه الفروض ، وعلى هذا النحو ، يكون وظيفة ، هذه الأخيرة ، كمعامل افتراضي ، رتبة سؤال يطرح نفسه ، في هذا الصدد ، عما اذا كانت توجد ، أو لا توجد ، مبادئ منهجية ، للفئة الطبيعية (العادية) يمكن أن تتطابق برسائل التحليل العكسي ، كفروض دنطقية ، للنشاط الفكري عند المتحدث الشفوي باللغة .

فلو كان لدينا مثل هذه القواعد المنهجية ، التأسيسية ، للتطور الاصطلاحي ، لتحولت «تتافيزيقيات » الدورة الاصطلاحية « الى «تتافيزيقيات ترمييفية» . هي التي تحدد الاطار للمبادئ المنهجية ننظرنا الفكري .

وقد يكون من المناسب ، أن نذكر ذلك فقط ، لما قد يثيره في ذاكرة القارئ ، حول كتاب « بوف - سترابوسن » عن « الافراد » والذي يستخدم فيه طريقة تسلسل (أو تتابع) الادلة ، بغية تبرير المبادئ التي تصبح قريبة جدا من هذه الخاصية المنهجية ، بما يذكرنا - عرضا - بأن التركيب البنائي الامريكي قد لا يكون - على الاقل من هذه الناحية - ادريكييا خالصا .

واذا كنت لم أقرب من «لامسة السطح الفلسفي » ، من التركيب البنائي لفلسفة الحديثة ، بالقدر الذي يستجيب لحساس الدوائر الامريكية في هذا الخصوص ، فذاك لأنني قصدت أن أقصر في مناقشتي على فلسفة اللغة ، بل اني قصرتها على هذا المجال ، في أضيق نطاق ، ذلك انني أعتقد - على سبيل المثال - أن القضية ، يمكن أن تركز برمتها ، على مفاهيم الاعمال الحديثة ، الخاصة بنظرية الكلام ، على النحو الذي وضحه فلاسفة من أمثال « جزن سيرل » : فضلا عن أنني يجب أن أقدم الدليل على أن نظرية الكلام ،

تحتاج - كثير من أية نظرية أخرى - إلى شرح اللغة شرها تفصيليا ،
ما اعتبره - أي الكلام - نظريا لنشاط ذهني ، محكوم بقواعد ، وأن
هذا النشاط يتعامل مع هذه القواعد ، فيما يتعلق بمشكلة التفدير ،
أو الإضاح المعنى (مقال ذلك : كيف يمكن لمتكلمين ، حين ينطقون
بأعلى صوت ، أن يقولوا ما يهزون ؟ أو يعنون ما يقولونه ؟ ..
كيف يمكن للسامعين أن يفهموا ذلك ، وأن يجيبوا عليه بنفس
الأسلوب) أو بالمفهوم الحركي في إطار التواصل المطلوب بين المتكلم ،
والسامع .

وقد جسدت نظرية الكلام ، المعنى القصدي (الإرادي) في
فكرة النشاط الاصطلاحي ، الناشئ عن تفسير اللغة ، كأداة توصيل ،
تتطلب تحديدا لوظيفة اللغة ، والغاية منها ، بالإضافة بل وفي المقام
الأول ، ما يتعلق من هذه الوظيفة أو تلك الغاية ، بالبناء الشكلي
المجرد لمقاطع الالفاظ ، ومدلولاتها ، على النحو الذي وضعه ،
النحويون (أنظر بحثا لـ « سيرل » بعنوان « نزرة في الاصطلاحات
اللغوية » عند كوهنيسكي - مجلة نيويورك - ريفر الكتب - لاحق
خاص ، يونيو ١٩٧٢) .

وإذا كان ، ذلك .. فإن القواعد الشكلية ، للنشاط اللغوي
في الكلام ، لن يكفي فيه أن يطابق بينه وبين العموديات التجريبية ،
على اللهجات الاصطلاحية ، أو الفروض الضرورية ، المطبوعة ،
لقياس السلوك اللغوي ، ولكنه سيتطلب تعديلات وإضافات ،
تحدد في ضوء الهدف من التوصيل ، ومقاصد المتكلمين .. فالمعنى
المقصود من لهجة للتخاطب ، يجب أن يتحدد ، ليس فقط بالنسبة
للمحصلة اللفظية للمعاني المستخلصة من العناصر التي تتركب من
مقاطعها . على النحو الوارد في فقه القواعد لشكابة للغة ، بل
وكذلك بالنسبة لما يفعله المتكلم ، حين يخرج العبارة التي يلهج
بها .. وذلك هو الأداء اللغوي للكلام .

والخلاصة إذن .. هي أن التقدم في تطوير فقه المصياغة

الشكلية اللغة الطبيعية ، أمكن التصدي له أخيراً ، من جهات ثلاث ، على الأقل ، تداخلت : إما في نقاط مختلفة ، تعكس اتجاهها مشتركاً حول العلاقة بين أسلوب التحدث الطبيعي ، وبين الهياكل الشكلية ، وبين الرؤية المشتركة ، لذلك الطوفان من المشاكل المتشابكة (أو المتشعبة) (أنظر دافيدسون وهارمان ، طبعة فقه اللغة الطبيعية ، وهينتيكا ، وهورافسيك في « مداخل الى اللغة الطبيعية - د. زيديل للنشر » ، ١٩٧٢ و ١٩٧٣) .

وهؤلاء هم علماء المنطق ، في تركيزهم على المنطق النمذجي ، أو البراجماتي ، أو القصدي قد طبقوا - بصورة واسعة ، الأساليب الشكلية ، على الصياغات الاصطلاحية ، فيما يقرب شئبها ، جاننغات الطبيعية ، كما قام خبراء المصطلحات اللغوية النظريين ، واستخدموا - على أساس مستقل - أساليب مختلفة : بتجريد ، قواعد نحو شكلية ، ومناهج في التفسير اللغوي ، اقواعد تطبق على الحديث (الشفوي) العادي ، وكذلك تصدى بعض الفلاسفة مثل « سيرل » لنفس المشكلة ، من دنطلق رؤيتهم لنظرية الفعل . على أن الملامح الاساسي المشترك لهذه المداخل الثلاثة ، ينحصر في الاعتقاد بأن الحديث الطبيعي ، يتضمن هياكل شكلية ، تكفي لضمان وضوحها وتحديثها ، وهذا هو الدلالة المميزة للنساء الإدراكي الجديد .

وعلى أية حال ، فأرجو أن أختتم حديثي في هذا البحث ، بخاتمة فلسفية ، ذلك اني بمفهوم حديثي الذي بداته حول الاتجاهات التاريخية في الفلسفة ، يدعوني الى أن أقرر أن كثيراً من الصور البنائية للفلسفة ، التي حاولت شرحها - بعد أن عرضت لها بالكامل وعلى كل المستويات ، وفي جميع الاوساط (كدارل نمطي للحركات الفلسفية) - ستضعف ، وتبلغ غايتها في الاتجاه الاصطلاحي ، للفلسفة الحديثة . وهذه مجرد خواطر ، نبدأ بها . من هنا . .

حول

التراكيب البنائية الهزيلة ، والتحليلات المهنية
وثقافة التراث

بقلم

ريتشارد رورتى

جامعة برنستون - برينستون - نيو جيرسي ٠٠ درس بجامعة
شيكاغو ، ريال ، ثم قام بالتدريس بجامعة برنستون منذ ١٩٦١
- كتب عن فلسفة العقل ، وفلسفة اللغة « وما وراء الفلسفة » ،
وظهر له بحث في « الفلسفة ودراسة الطبيعة » سنة ١٩٧٩ .

تميز الأثر الذي تركه « سانتايلفا » في الفلسفة ، في العالم
بديزتين متفردتين :

الاولى : في أنه استطلع ، أن يضحك علينا - دون اهانة -
وقدر الكثير مما ضالِق به المواطن الأمريكى المولد .

والثانية : انه كان متحررا تماما ، من الاقتناع الغريزى السائد
لدى الأمريكىين ، بأن غروب الروح ستكون نهايته هنا .

ومهما يكن ما تمخضت عنه الأيام ، عبر الاجيال ، بين
« ساسشوستس » وبين كاليفورنيا ، فان الشيء الذى يجب أن يعيه
فلاسفتنا ، هو أن يعبروا عن عبقريتنا القومية ، من أجل اثناء
الروح الانسانية .. حيث كان « سانتايلفا » يرى أننا أعظم
امبراطورية في العالم كله ، وكان امبراملُ عنده أن تتمتع بالامبريالية
ببجرد حصولنا عليها .

وفي مقال شهير له في عام ١٩١٣ ، عن الفلسفة الامريكية ،
أشار الى أننا كنا ما نزال نبني كياننا ، وأننا أردنا أن نستعيد
- كما قال - « روح النضال » ، الذى ورثناه عن أسلافنا ، من
أنصار « كالفن » ، بينهما نحفظ في الوقت نفسه - وعلى خلاف
المنطق ، بالميتافيزيقا المثالية ، التى ورثوها هم عن أسلافهم
الفرنسندنتاليين .

وقد تجسدت هذه الميتافيزيقيات فيما أسماه « بالفكرة
المغرورة : من أن الانسان ، أو العقل الانسانى ، أو قدرة الانسان
على التمييز بين الخير والشر ، هى المحور الذى يركز عليه
الكون » (١) .. وقد قال « سانتايلفا » ، أن الربط بين اثم
« الكالفنية » ، وبين الانانية ، هو « التراث الهزيل في الفلسفة
الامريكية » ولذلك نراه يعارض بها ما أسماه « العاطفة التى تحكم
أمريكا ، هى حب العمل » وأن « متعة العمل ذاتها ، هى التى تنطلق

به الحق الهلدي الذي يمكنه من صنع عجلة أقوى للحياة العجاجة ، وأعظم ، وأدق تنظيمًا » (٢) ثم يقول « ان الارادة الامريكية تخلد الى الاستغراق في أحلامها ، بينما العقل الامريكي ، يخلد الى السكينة ، وأحدهما يتمثل في الرجل الامريكي ، بينما يتمثل الآخر في المرأة الامريكية ، وأولهما مغرق في طموحاته ، والآخر في ذلك التراث الهزيل » (٣) . . . يبدو أن « سانتاينا » كان يعتبر العقل الاكاديمي في عام ١٩١٣ عقلاً أذنبوا في هذا الصدد ، كما يتضح من قوله أن « التراث الهزيل ، احتل مكانه من العقل الاكاديمي ، وتبادل كل دوره بالتساوي مع الآخر » (٤) .

ولا شك أن من حقنا أن نبتسم نكل هذا الذي يقال ، وكأننا نستعرض ، الى شريط من المساجلات العدوانية ، وما شابهها في عصرنا الحاضر . . . ذلك أن العقل الامريكي الاكاديمي ، احتل مكانه طويلاً ، إذ أن اكتشاف نتجته في وضع «خططاته الخاصة لكي يحقق بها ، « صنع عجلة أقوى للحياة العجاجة ، وأعظم ، وأدق تنظيمًا » .

ذلك أن الفيلسوف الحق ، حين يعود الى بيته ، بعد أن يكن قد أنفق يومه ، في « يشير به على رجال السلطة ، تستبد به الرغبة (الرجل مهم في الاقليم) في أن يلقي بحجده على أقرب مدفع فليزج شيئاً من التراث الهزيل في الحياة الامريكية ، ثم يلبث أن يحس عدم توائمه مع « عقله الاكاديمي » .

في نظم المؤسسات الاكاديمية ، تعلم الآن مناهجها في أبراجها العالية ، الى الحد الذي فصل بينها وبين الجماهير ، التي لم تعد تشاركنا في النظر الى مهنتنا بروح التعاطف ، بل ولا بالعنف السياسي ، ولا بالساح باختلاط الجنسين ، ولا بتدخل مستشاري الرئاسة .

فاذا كان هناك ما ينطبق - بحق - على حديث « سانتاينا » فذلك هو ما يتعلق بالثقافة الرفيعة ، المتخصصة ، فالثقافة ،

هنا تلك التي تضم الشعر ، والمسرح ، والقصة ، والتقد الأدبي ، والذي نفضل أن نسميه بصورة أوضح « نقد الثقافة » . ولو أن بعض مراكز الثقافة العالية ، تركز على الأسلوب الأكاديمي ، وأغلبها من المؤسسات الأدبية ، إلا أنها لا تعتبر منشآت أكاديمية ، ولا تحصل على مهنات أو هبات ، وهي أقرب إلى النظم الإدارية منها إلى أداة بحث ، ويقيمون فيما يشبه الاستراحات ، وإن ظلت بعيدة ، عن الأبراج الأكاديمية ، ثم إن أغلب ما يؤدونه من أعمال تجعلهم في صورة مغيرة أقرب إلى رجال التجارة ، في نظر رجال الدين ، أو ما يشعر به أي رجل ناجح ازاء : أي عمل تافه ، أو هزيل .

فأين - أساتذة الفلسفة في التخصص الأكاديمي المعاصر ؟ ولكن نجيب - بصدق - على سؤال كهذا ، لا بد لنا من نظرة فتناول بها ، ما كان يجري في مجال الفلسفة ، منذ أن كتب « سانتاينا » في هذا المجال ، وأن نقسم هذه المدة إلى فترتين :

الفترة الأولى : بين الحربين العالميتين ، وقد تميزت بظهور القيادات الملهمة ، والأخلاقية ، وهي الفترة البطولية التي انطلقت فيها النظرية البراجماتية على يد « ديوي » والتي لعبت الفلسفة خلالها ، دورا بارزا ، في حياة البلاد ، واستحوذت على إعجاب « سانتاينا » .

والفترة الثانية : تتناول المدة التالية للحرب العالمية الثانية ، والتي تميزت بالاحتراف المهني للفلسفة ، بينما تخطى الفلاسفة عن هذا الدور ، من تلقاء أنفسهم ، وباختيارهم .

ففي الفترة الأولى ، وإلى ما قبل الحرب العالمية الأولى ، كان تقدير « سانتاينا » للفلسفة يستند إلى ما تميزت به في ذلك الوقت ، من علاقتها الخاصة بالدين ، ثم ما تميزت به بعد ذلك في

عصر « ديزي » من علاقتها بالعلوم الاجتماعية ، ثم عسلاقتها بالرياضيات ، والعلوم الطبيعية ومع ذلك فقد كان ما لوحظ على هذه الفترة - والحق يقال - أنها كانت بداية الانسحاب مما بقي من مجالات التخصص الأكاديمي ، ومن الثقافة ، وكان ذلك بحجة الإصرار على الاستقلال بالفلسفة .

أما انزعم بأن الفلسفة ، أو يجب أن تكون تكتيكية ، ثم ادعاء بأن هذا الاحتراف الذي اتجهت اليه الفلسفة أخيرا ، يعتبر أمرا طيبا ، لا يمكن أن يصمد أمام الرد المباشر فيما تقتضيه الإشارة بكل فخار إلى أهمية الفلسفة ، والأعمال التي بناقشها الفلاسفة أو الأدلة التي تحمل الدليل على نجاح البحث الفلسفي ، فضلا عن الرد غير المباشر ، حين نشير - مع شديد الأسف - إلى المستوى الهابط في أسلوب الجدل بين الأنصار ، والخصوم ، حول فلسفة « ديزي » في ثلاثينيات ، وفي الفلسفة الأوروبية المعاصرة ، وفي نقد الثقافة الرفيعة .

بل إن الفلاسفة الذين يحاولون انخرج من عزلة الاحتراف ، يميلون مع ذلك إلى الإصرار ، على الإشادة بما أسهوا به في مجال الاحتراف ، بالمهارة الاستدلالية ، إلى حد القزل بأن الأمر لا يتعلق بما يمكن أن يحصله الفلاسفة من المعارف ، أثر من غيرهم ، على وجه التخصص ، أو في مجال التخصص ، وإنما يتعلق بما يتدور به من الحساسية في التمييز ، ووضع الفروض ، التي لا يقدر عليها غيرهم .

وإذا أن نستقرئ نقد الثقافة الرفيعة ، على الكثير من المظاهر التي كان الفلاسفة ، يؤدونها في الماضي (ثم نسبت أو تذاست ، ما بفعله «فلاسفة الأكاديميون حاليا) وهي تحاول فصل الفلسفة الأمريكية عن الاهتمامات الصحفية حين « ما إريس له مفيزي أو على علاقة بالعلم » . كما يتحيزون للفلسفة دين - جهتهم -

فصل الثقافات الادبية ، على نفس النحو الذى فصل به «سانتايانا»
 .. التراث الهزيل .. لاتهم يرون في الثقافة .. تهويمات قصد بها
 التخفيف من حدة الحساسية ، على النحو الذى كان « سانتايانا »
 يراه في « رزيس » و « بالمر » في تناوئيهما الهادىء للصور الصارخة
 من الوعى ، بطريقة «ميتافيزيقية» ، وهكذا تبودلت الاتهامات
 في نعومة ، ولزوجة ، بين ادعاء الذلم من جانب ، وضيق الافق من
 جانب آخر .

ولما أحسوا بأنفسهم ، صراحة ، بهذه الاتهامات ، راحوا
 يتوارون - كما هي العادة خلف دعوى آثارها حين ماهية الفلسفة
 ورأوا فيها تغيره في المسار التاريخى المتواصل - لقدرات الانسان
 ونشاطه ، فبما يتعرض له من خطر الفراغ ، أو الاغتصاب ..
 وأعند أن دثل هذا اللجاج ، لا يستند إلى أى أساس ، لأن الفلسفة
 - مثلها دثل الادب ، أو السياسة - ليس لها ماهية .. على النحو
 الذى نشأ كل منها ، بمعرفة رجال همدوقين ، دون أن يكون هناك
 معيار مشترك ، يمكن استخدامه في المقارنة بين رجال من أمثال
 « رويس » و « ديوى » ، و « هيديجر » و « تارسكى » و « كارناب » ،
 و « نبريدا » لنسأل من « منهم الفيلسوف الحق ؟ » .

لكن ، على الرغم من أن الفلسفة ، ليس لها ماهية ، إلا أن
 لها تاريخا .. وعلى الرغم من أن لا نستطيع أن ندرك نقطة
 البداية ، في مسار الحركة الفلسفية ، أو التمهيدية إليها .. فإن
 الفلسفة ، الحقيقية - مع صعوبة تقدير المدى الذى بلغته من النجاح ،
 شأنها في ذلك شأن الحركات الادبية ، والسياسية ، - فأننا مع ذلك
 قد نستطيع أحيانا ، أن نشير إلى أسس قوية لنقائجها الاجتماعية
 .. وإذلك أرجو أن أتناول فيما سيأتى بعد ، بعض الأشياء التى
 أحاطت بنظير الفلسفة الأمريكية ، منذ أن كتب فيها «سانتايانا»
 لعنا فصل من ذلك إلى بعض التنبؤات حول الآثار التى قرنت على
 ولاحتراف

وقد لاحظ « سانتايانا » ، أن « وليم جيمس » قد « دحل الدفة »
عن التراث الهزيل ثم جاء « ديوى » بعد عشر سنوات من دحل
« سانتايانا » .. « بظهور شيء أشبه بالتخصص لأكاديمى ، ليحتل
مكانه محل التراث الهزيل » .

ولقد كان « لديوى » الفضل ، في أن أطلع الأمريكين ، على
عالم ، أكثر أمناً في ظل العاوم الاجتماعية ، .. وفي سنة ١٩٢٠ :
عاد التخصص لأكاديمى ، يبني نفسه ، في نشاط استرعبته
- فيما يشبه غرفة العمليات - اثنتا عشرة مؤسسة جديدة ، عدا
ما ينضم إليها من الاتواع الأكاديمية الجديدة .

وهكذا أصبحت الأكاديمية الأمريكية ، بمنابة محراب متميز ،
لاستقبال المحاولات التى كانت تبذل ، لتجديد النظام الاجتماعى ،
الأمريكى ، وانضمت إليها الفلسفة الأمريكية في الدعوة الى مثل
هذا التجديد : وكذلك كانت دعوة « ديوى » التى رفعت راية الفلسفة
الاخلاقية باعتبار أنها ليست شكلاً لمبادئ عامة ، تقوم بوظيفتها
كبديل عن الاوامر الالهية ، وإنما تطبق للعقل ، على المشاكل
الاجتماعية ، ولتوجيه الشباب الى الطريق الجديد ، الذى يخطون
من خلاله لحياتهم وتعاليمهم .

هذا وقد اعتبر علماء الاجتماع ، أثر صدور قانون « نيوديل »
أنهم - هم - الذين يمثلون أسلوب التخصص الأكاديمى ، أمام
الجهاهير : رافعين الراية التى تبشر بما وعد به « ديوى » في هذا
الصدد .. وخلال الازمة الانكماشية في الثلاثينيات ، وازاء ظهور
السيتالينية ، اضطر أصحاب الثقافات الرفيعة ، أن يحشدوا
قواهم ، والتفوا في حلقة صغيرة ، حول « سيدنى هوك » - أحد
تلاميذ « ديوى » - من أجل الحفاظ على الاخلاق السياسية ، بين
المثقفين . وقد طرح الفلاسفة من أمثال « ماكس أوتو » و « الكسندر
مايكل جون » و « هوراس كالين » أمام تلاميذهم ، كيف يمكن أن

لتحول « العاطفة التي تحكم أمريكا (و) هي حب العمل » الى حب
 للتجديد 'اجتماعي' ٠٠ حتى يستطيع جيل كامل أن يقف على قدميه ،
 وكله ثقة في أن أمريكا ستظهر للعالم ، كيف يمكن التخلص من
 عبودية الرأسمالية للاتحاد كآلة في قرس ، من جهة ، وتفادي
 الثورة الدينية الشيوعية ، من جهة أخرى .

على أن الفلسفة الأمريكية ، لم تتخلص (خلال الفترة التي
 مرت بين الحربين العالميتين) من التراث الهزلي ، فحسب ، بل
 انها قدمت أيضا ، قيادات من الرواد الاخلاقيين ، حيث ظهر منهم
 على المسرح لأول مرة من الفلاسفة الادريكيين ، رجال أدوا الدور ،
 الذي لعبه « فشت » و « هيجل » في ألمانيا ٠٠ ومع ذلك ، ففي
 نهاية الحرب العالمية الثانية ، كان عصر « ديوى » العظيم ،
 (والذي انطلقت فيه العاوم الاجتماعية) ، كان قد انتهى ٠٠
 وانطلقت بعده في أثر الموجة الاصلاحيّة العارمة ، التي واصلت
 اندفاعها ، واندفع معها التراث الهزلي ، ليدعو - بدوره - الى العلم
 ٠٠ وانضم كل من علماء الاجتماع ، والفلاسفة ، في الرغبة في وقف
 الهزات التي يعرضون الجماهير لها ، ولم يجدوا سبيلا لذلك ، الا
 ما كان باستطاعتهم ، عمله ، وذلك بقصر نشاطهم على الاحتراف
 المهني وحده ، مع تفضيل كل من مجال العلوم الرياضية والطبيعية
 على السواء .

أما على مسرح النشاط الاجتماعي الأمريكي ، فقد كانت
 المعوية ترصد ، للانفاق على بحث بهدف انكشاف عن بيت للدعارة .
 تبلغ أول الامر خمسة آلاف دولار ، ثم تصاعدت المشكلة ، وأصبح
 ما ينفق بحث حالة ، ألف بيت من بيوت الدعارة ، بناء على خطابات
 من جيات مختلفة ، اجتماعية واقتصادية يكلف خمسة ملايين دولار
 هذا وقد وضع لطلاب الفلسفة الأمريكيين ، كيف أن الجيل
 الذي سبقهم - من تلاميذ « ديوى » كان يشكل تجمعا من المشاهير
 في مجالات الديموقراطية الأمريكية ، والفلسفة الطبيعية والتجديد

الاجتداعى ، أما الآن فلا أحد يمكنه أن يعرف : ماهى رؤية ، انتصار المثالية ، أو الذاتية أو حتى الارثوذكسية ، وكأدما يحتاج الامر الى البحث عن أبطال جدد ، على الرغم مما كان لديهم من عناصر القدوة ، في رجال أفذاذ ، من المهاجرين الدارسين ، ولكنهم لم يتقبلوا النقد .

فالفيلسوف الأمريكى الشاب ، حين يرغب في تعلم فلسفة الظواهر ، من « جرفيتش » أو « شوبتر » أو حين يرغب في تعلم المنطق التجريبي من « كارناب » أو من « ريشنباخ » .

فان عليه أن يتدرب على التفكير في الفلسفة ، باعتبار أنها نظام قوى ، ونهضة تعين على التحقيق المحكم ، والوصول الى نتائج متفق عليها ..

هذا .. ولقد كان للانتصار الذى حققته الفلسفة البرجماتية ، في منتصف الخمسينيات ، فلسفة التراث الهزيل ، لا يقل أثرا فيما حققه انتصار ايمرسون على مذهب كالفن .

ولو أننا التزمنا بالدقة ، وبمعيار دقيق في عملنا ، بصدد تحديد البناء الهيكلى للمعرفة ، فلن نكون بحاجة لان تضيق وقتنا ، للبحث عن جواب لسؤال عما جرى للفلسفة قبل «هوسرل» أو قبل « رسل » .

ذلك أن عدم اهتمام الفلاسفة الادريكيين بالاخلاق، وبالمشاكل الاجتماعية ، كان شاملا ، بسبب التحول الذى طرأ على التجريبية المنطقية ، الى فلسفة تحليلية ، ثم ما اضطرده التطور بعد ذلك نحو ظهور فلسفة « الظواهر » في إطار التخصص الأكاديمي .. حيث كان الاتجاه نحو وضع أو بناء فلسفة أخلاقية - لوقت ما - أقل مما كان يتردد من المهمات ، حول الوعي الاخلاقى العام ، والرغبة في وضع فلسفة للمعرفة السلوكية .. وهكذا .. كان اتصال الفلاسفة

جزملائهم من علماء الاجتماع ، ضئيلاً ، وعارضاً ، مثل اتصاليهم
جزملائهم من رجال الآب .

وكان « ديوى » قد تنبأ ، بأن الفلسفة ، ستتحول بصيرتها
التى بدأتها من القرن السابع عشر ، بين اتجاهين ، أحدهما يتعلق
بالفيزياء الرياضية ، والآخر يتعلق بدالم الحس المتترك ، وأنها الآن
ستأخذ طريقها الى المشاكل التى تتعلق بالعلوم الاجتماعية ، والفنون
... على أن هذه النبوءة لم تتحقق ... وعلى العكس من ذلك ، فقد
عادت جميع المشاكل القديمة ، التى طرحها ديكرت - والتى ظن
« ديوى » أنه عالجها - وبنفس أسلوبها الشكلى فى اللجاج ، بل
برأحات بها صعوبات جديدة ، نشأت من الغلو فى الشكليات .

ودع ذلك فإن ما تنبأ به « ديوى » للفلسفة الأمريكية ، تحقق
فى أماكن أخرى ، سواء فيما يتعلق للفلسفة داخل القارة ، أو بالنسبة
للثقافة الأمريكية الرفيعة ، فى مجال الآداب ، وإن كان الاهتمام ، قد
قصر على التفسير ، أكثر منه فى الخلق أو الإبداع ، ثم بالنسبة لما
تقاسمته الفنون والعلوم الانسانية من مضامين مشتركة ، وكان ذلك
كأله ، هو العلاءة المحيرة للعقلية الأدبية ، كما كانت له نتيجة
وأحدة ، وهى - فى إطار هذا البحث - تعتبر أكبر وأهم النتائج من
فاحية أن تاريخ الفلسفة بدأ بأخذ طريقه الى أبراج الثقافات
الرغيمه .

وبينما كان فلاسفة الاحتراف ، يصرون على معالجة الأعمال
العظيمة لفلاسفة الراحطين ، باعتبار أنها المصادر التى يرجعون
إليها فى فروضهم ، أو الامثلة ، التى يهتدون بها فى غمرة الخلط
الفكرى السائد ، كان أصحاب الثقافة العالية ، ما يزالون يعالجون
هذه الأعمال ، بالطريقة القديمة ، التى ينظر اليهم بها ، أما على
أنهم أبطال ، وأما على أنهم طغاة .

وكان « ديوى » ما يزال يحاول أن يخبرنا ، بحكاية طويلة عن

تاريخ الفلسفة منذ عصر أفلاطون حتى عصر « ديكوي » نفسه، رغم أن فلاسفة عصر الاحتراف ، قد فقدوا الثقة بمثل هذه الحكايات ، بحجة أنها « غير علمية » ، و « غير منهجية » وهكذا وضع أنهم - وهم فعلا كذلك - الذين يشكلون نوعا خاصا من الكتابة، لا يستغنى عنه . هذا فضلا عما كانت تستدعيه الحاجة ، الى السؤال عما اذا كانت بعض الفروض التي أثبتتها ، أرسطو ، أو « لوك » ، أو « كانط » أو « كيرك جارد » صحيحة بذاتها ، أم هي صحيحة بالاستنتاج ؟ . هذا فضلا عما تتطلبه ، الحاجة الى تحديد الموقف ، تجاه مثل هؤلاء الرجال ، كما لو كان على المرء ، أن يتخذ موقفا أزاء «السيبيديس» أو « ديوربيديس » ، و « كرومويل » ، و « ميلتون » ، « براوست » و « لينين » .

ونظرا لأن كتابات الفلاسفة العظام الراحلين ، يكونون ثنائيات من الآراء المتعارضة ، فلا بد إذن أن يحدد المرء موقفه أزاء البعض منهم ليبرر لنفسه موقفه أزاء البعض الآخر ، ذلك أننا لا يجوز أن نحدد موقفنا أزاء « كانط » - مثلا - مستقلا عن الموقف الذي نتخذه من « ووردسويرث » أو « نابليون » . وهكذا فإن إعلان المواقف على هذا النحو ، تجاه الراحلين ، ومن يعارضونهم من الأحياء (وتقسيم المعبد بين الآلهة ، والروح الحارسة) يعتبر مركز الثقل في ثقافة الابراج الحالية ، ولذلك فسرعان ما تحول هذا النوع من الانصواء تحت الاسماء ، الى شكل صياغى لا ارادى ، كرد فيما تشجع عليه الثقافة لما يجرى عكس كل ما يتصدى له نظام الاحتراف الاكاديمى .

على أن اشتعال النزاع - ضمنا - بين التخصص الاكاديمى ، وبين الثقافة ، اذا كان يعتبر من الادوار العادية ، الا أنه في حالة الفلسفة ، يجب أن يأخذ مظهرا صريحا ، حتى ولو لم يكن ذلك لأن الفيلسوف المحترف ، لا يتوقف غالبا لى يواجه نفسه ، أو حتى ولو لم يفعل ، كما يفعل معارضو « أفلاطون » و « كانط » من الفلاسفة

المعاصرين ، فلا أقل : أن يفعل ، كما يفعل مع المعلق الذي يواجهه
 .. وهكذا يثور النزاع ، على النحو الذي وصفته في بداية هذا البحث ،
 بين كل من أصحاب الثقافات العالية ، وبين الفلاسفة الأكاديميين ،
 فينظر كل منهم إلى الآخر ، بعين الشك والريبة ، بينما يركز كل
 منهم على ما يتحلى به من المزايا ، وما يعيب الآخر من المساويء .
 ويقتضينا الإيضاح ، أن تشير إلى ذلك النزاع لم يكن نزاعاً
 حول رأي ، بل بالدرجة التي تستدعي الاهتمام الخاص ، أو يتطلب
 العدل على محاولة حسمه .. ذلك أننا لو رجعنا إلى خافيتة التاريخية ،
 لاستطعنا أن نفهم نتائج الاحتمالية ، لأن الفلسفة ، باعتبار أنها
 مادة فنيذ أكاديمية ستظل بعيدة ، عن دواء الثقافة العالية ، مثالاً
 مثل علم الغويات القديمة - مثلاً - وفي تأكيد ذلك ، لا بد لنا
 - استطراداً - أن نجيب على سؤال حول السبب الذي جعلنا على
 الظن بن أسلوب معالجة مزايا الفلاسفة الكبار ، من ذوي الثقافات
 العالية ، يعتبر أدرا لا غنى عنه ؟ ولماذا .. لا يجدر بنا أن نخلط
 بين هذه الثقافات ، وبين التراث الهزيل الذي كان « سانتاينا »
 يشكو منه ؟ هذا هو ما أحارل الرد عليه ، بالتصديق لتاريخ
 الإنجازات التي حققتها الثقافة العالية ، والتي - فيما يبدو لي -
 تميز بها القرن التاسع عشر ، بيزتها كان القرن السابع عشر يتديز
 بظهور العاوم الحديثة (المشاكل الفلسفية التي نشأت عنها) .

* * *

ولو أننا بدأنا بنصير « جوتة » و « داكولاى » ، « كارليل » ،
 و « بيرسون » فستلاحظ أن نوعاً من الكتابة ، كان قد أخذ ينتشر ،
 دون أن تتحدد ملامحه بصدق تقويم التطورات النسبية ، سواء في
 مجال الإنتاج الأدبي ، أو في مجال التاريخ الفكرى ، أو في مجال
 الفلسفة الأخلاقية ، أو في فلسفة المعرفة السايكبة ، أو الأرهاصات
 الاجتماعية .. وإنما كانت كلها ، أرهاصات اختلطت بعضها
 ببعض ، لتكون من بينها نوعاً جديداً (٥) وكان هذا النوع مع
 ذلك ، ولحسن الحظ - يسمى « بالنقد الأدبى » .

أما ، لماذا .. كان ذلك من حسن الحظ ؟ .. فلأن التطور خلال القرن التاسع عشر ، قد اتسم بنذب الخيال ، الذى احتل مكانه ، سروراً في مجال الفلسفة ، أو في مجال الدين ، وكان له أثره في علاج ذلك الذى كان يحسه الشباب في ذلك الوقت .

فالقصاص ، والشعار ، تعتبر ، الآن .. من الوسائل الرئيسية ، لى تساعد الشاب المتفتح على أن يبني لنفسه ، تصوره الذاتى ، كما أن النقد القصصي ، يعتبر الشكل الاساسي الذى يصنع في قلبه ، السلوك الاخلاقى ، وهكذا تضمننا ثقافة يتحقق لنا من خلال معاشتها ، تشكيل احساسنا ودينا الاخلاقية . تتباير في كتابات واضحة لا تختلف عن عرض الاحاسيس الادبية للمتلقى .. ولذلك كانت 'ملاحم' ، تؤخذ من التاريخ الدينى ، والتاريخ الفلسفى ، كما كان المتلقى يستوعبها ، ويعيش فيها كما لو كانت أحداثاً واقعة أمامه ، أكثر منها إبداعات خيالية ، أو أدبية .. أصبحت الشعائر الدينية ، والمذاهب الفلسفية مصدر وحى الكاتب أو الروائى أو الشاعر يأخذ منها أكثر مما يضيف عليها كما تحولت النظرة الى الفلسفة كنوع مواز للدراما ، أو للقصيدة ، أو للعقيدة ، على نحو ما يجرى به حديثنا عن 'المعرفة السلوكية عند « فاجنر » ، و « فاليرى » .. وعن الفصاحة عند « مارلو » ، و « هويس » ، والفلسفة الاخلاقية عند « اوم فورستر » ، و « ج ١٠ نور » .

وقد كان للنقد الثقافى فعاليته ، لا في المفاضلة بين ما يكتبه « فاليرى » أن أجدل هنا يكتبه « مارلوم » - دئلاً - أو اذا كان ما تحدث به « هويس » أو « نور » ، قد تناول حقائق أكثر عن مظاهر الخير ، لان المفاضلة في الخير ، أو الحقيقة ، أو أسلوب الكتابة ، لم تكن الغاية التى تتشكل بها الحياة .. وانما كانت الغاية ، أن نفهم .. وليس ، أن نحكم .. وكان الامل ، هو أن يفهم المرء ما يقنعه من الشمر . أو ما يقنعه من الدين ، أو من

الاجتماع ، أو ما يحقق اشباعه من الفلسفة ، بحيث يتزود بما
يثرى فهمه وقناعاته الخاصة .

ولا شك أن تفهمنا لللاقة بين التراث القديم عن السلف ، وبين
الانتقادات التي تسمعها هذه الايام ، من أوساط الثقافة العالية ،
تساعدنا في النظر من قريب ، الى الجيد ، والردىء ، بالمفهوم ،
الذى ينقل به اليها ، هذا التراث ، والذي يميزه « سانتاينا » ،
عندما يجرى مقارنة بين الانظمة أو المناهج الميتافيزيقية المتوارثة ،
والتي يصدها بالاغراق في الذاتية ، وبين ما يستريحه بالسلفية النقية ،
فيقول في ذلك :

« .. ومثل الرومانتيكية .. فليس ثمة قوعد خاصة تحكم وجود
الاشياء لانه ليس نظاما كرنيا ، ينظر اليه كواقع ، وانما هو
دمج ، أو وجهة نظر عن عمل ، يدكن لاي مراقب من تلقاء نفسه ،
أن يتصدى له ، مما كانت المادة التي ينطوي عليها .. وذلك
اسهام أساسي تحقق في الصور الحديثة ، مع ما يبدو فيه من
المخاطرة » (٦) .

ويعتبر هذا الرأي السلفي ، العلامة المميزة للثقافة العالية ،
بما يعبر به عن موقف يدل على أنه ليس ثمة ما يثير أية مشكلة
حول مفهوم الحقيقة ، والخير ، والجمال ، لان علاقتنا بالاشياء ، انما
يحكمها العقل ، واللغة ، والرؤية التي نختار في ضوءها بين عشرات
الاشياء ، ونختار لها وصفا واحدا من بين آلاف الاوصاف .. فمن
ناحية ، يعتبر هذا أخذ افلاطون على الشعراء ، خاصا بعدم الجدبة ،
و. « الخفاء السلبية » ، بينما دح كيتس شكسبير ، لنفس هذه
الماخذ .. ومن ناحية أخرى .. بينا يحدد سارتر ، معنى للمعقول ،
يراه « أرثر دانتو » ، اسقاطا سينتهي بنا الى الاستغناء عن
نظرية الصور اللغوية ، ورأى افلاطون من أن الحقيقة تتمثل في التعبير
الدقيق عنها .. وبينما يرى الراحل « ويجنشتاين » أنه من الخطأ
التسليم ، بأن معنى أي شيء ، هو المعنى الذي ننظر به اليه ، فإن

« هيديجار » ، شجب ذلك ، وأحال الى ما أسماه ، « وفقاً لمقتضى المعاصرة بالرؤية المعاصرة في العالم » .. أما « ديوريدا » فيدعى الى العدول عن « خرافة اللغة الام ، أو الاب ، التي تنتهى للأرض المفقودة لفكر الفلسفى » (٧) ثم جاء « فوكولت » وصقلها بما يزعمه من آراء « يكتب ، دون أن يكون لكتابته أسلوب ددير » (٨) .

فانسافدة بهذا المعنى ، هى المبرر الذى يستند اليه رجال الفكر ، الذى يرغب في التزام الأسلوب العلمى أو المهنى ولا يرى أن الأمانة الفكرية تقتضى الالتزام بما دعا اليه « كوهن » من الغوص في « الاعوار النظامية » .. وهى - أى السلفية - التى تسمح بوقف الفكر الأدبى إزاء العلم ، الذى يحقر « ك.ب.سنو » رأيه الذى يقول فيه ، أن الكم الآلى « هـ.ا » بلغت عظمتها من الشهرة ، لا يمكن أن يترجم شعرا مكتوباً بلغة حزينة غامضة .. فالسافدية هى التى تجعل للنفاذة العالية ، المعانى التى يعبر عن وجهها الرومانتيكى ، وفقاً لفلسفة « كانط » .

ولقد كان الناس في القرن الثامن عشر ، يختلفون في نوعياتهم بين ، نوع جرفته تيار الشر وآخر ممن تزود بقسط من التعليم ، وثالث ممن انضوى تحت ظروف قاسية من البؤس .. بينما لم يكن المثقفين وجوود .

وانى أن تعددت أنواع الكتب التى صدرت في ظل المذاهب الرومانسية الى الحد الذى جذب المزيد من القراء ، الذين ابرون أنها لم تكن تتضمن أعمالاً ذات أصالة ، وأن ما يستهووهم منها اليوم ، قد يخذعون فيه غداً .. وإلى عصر « كانط » لم تحاذل الفلسفة ، أن تحطم العلم أو العقيدة لتبنى على أنقاضهما قصراً من الإيمان بالاخلاق .. وانى أن ظهر هيجل على المسرح لم يكن من الممكن أن يدخل الفن ، هذا القصر .

وعندما حقق « سانتا يانا » آثار السلف ، (في صورتها الجيدة) مرتداً بها الى عهد « كانط » كانت رؤيته في هذا الشأن ، أن مقلحة

« كانط » للحقيقة العلمية ، تجعل من العلم ، عملية اعلام ثقافي بين المجالات الاخرى ، ولقد دفعت هذه المعالجة - الحقيقة العلمية منذ طرحت للبحث في القرن السابع عشر ، وكوجه من وجوه الحقيقة الفلسفية . دفعت سالتزا الى تبني فلسفته الحسية الخاصة في الفلسفة الجبرالية وضمنها رؤيته الفلسفية وكان هذا المعنى في النسبية ، والتقدير المفتوح ، هو الذي جعل « سانتاينا » ، يدعونا الى الاعجاب « بايمرسون » في الجانب الذي كان فيه أقرب شبيها له « هزيندان » هذه الى « رريس » .. هذا الى أن عدم امكان تقبل الدفاع عن بقاء الحركة الارستقراطية ، بفخادتها ، هي التي جعلت التراث المتهافت .. مجرد تهافت ..

وكانت الدعوى التي يدعي لها ، التراث ، تقتضي أن يأخذ الانسان ، الحقيقة الذاتية والحقيقة الديورية ، بمنتهى الحرية ، وأن بغزلهما في تسييج واحد ، ليكون منهما شيئا جديدا ، - هكذا هي الفلسفة السلافية - يعتبر أعلى من العلم ، وأنقى من الدين ، وأقوى حقيقة من كل منهما .. وقد تحرك ضد هذه الدعوة .. كل من « ديوى » و « راسل » و « هوسيرل » .

أما « ديوى » فكان تحركه من منطلق اهتمامه الاجتماعي . أما « راسل » و « هوسيرل » فكان تحركهما من منطلق ما ابتدعاه من بعض الحقائق العلمية ، الجادة ، والتي تبدو بالنسبة للفلسفة صعبة التحقيق .

وباختفاء هؤلاء الابطال الثلاثة من مسرح الحياة ، تهدد فلسفات ثلاث كبيرة ، خطر فيهما ، ظهر من بعض المفامرات الايديولوجية ، التي تصدى لها فلاسفة أمريكا فيما نذروا له أنفسهم كحراس ضد هذه المفامرات ، حيث توقفت الكتابة ، على أثر ذلك ، كما كان لها وصف به الايديولوجيون ، بما لا يحبونه ، من الاثر في ضعف الثقة ، وانحسار التطلع الى آمال أكبر .

كما كان من نتيجة ذلك أن الفلاسفة لم يستوعبوا ، النقد

الثقافي كمنهج للكتابة ، دعا اليه « ت.س. اليوت » ، وادموند ويلسون ، « وليونيل تريلينج » ، « وبول جودمان » حيث كان من الصعب أن يتنبه اليهم الفلاسفة ، بينما كان تأثيرهم واضحا في تلاميذهم ، الذين يعلمونهم .

وباتتهاء عصر « ديوى » .. بدأ الحس الاخلاقي ، يتعاضد في صدور المفكرين الامريكيين ، دون أى تدخل من جانب أساتذة الفلسفة ، استنادا الى ما داخلهم من الظن بأن أى طفل ، سبنشاً ، على ذات الفكر الليبرالى ، البراجماتى ، مثلهم ، وفي هذا المعنى ، كتب هارولد بلوم يقول :

« ان معلم الادب في أمريكا الآن ، يتهم - بخلاف معلم التاريخ ، أو الفلسفة ، أو الدين - بأنه يعلم الماضى ، بصيغة الحاضر ، بأن مواد التاريخ ، والفلسفة ، والدين ، قد انسحبت من مسرح الحياة الثقافية » (٩) .

وأما كان الموقف الذى اتخذه الاساتذة في مجال التعليم ، بشأن عرض تاريخ كبار الفلاسفة الراحلين ، فسيظل هؤلاء الفلاسفة ، على مسرح حياتنا الثقافية ، طالما كانت هناك مكتبات .. وسيظل مجاناً الثقيف غائماً ، طالما كانت هناك مشاعر مطحونة لدى الشباب .. وذلك لانها ، « مشاعر » وليست أشياء ، تركناها خلفنا ، كما تركنا مثلاً ، مذهب كالفن في القرن الثامن عشر ، أو الدين عموماً ، في القرن التاسع عشر ، ولولا أن هذه المشاعر ، تنصوى تحت ستار خادع ، ممن سبق أن خدعونا بحبهم ، لتأكد كل من نال درجته في التخصص الأكاديمى عن جدارة .. ان له رغم ذلك ، زملاء ، في شيلى ، أو في روسسيا ، مثلاً .. تواضع دورهم ، حتى أصبح يقتصر في الوقت الحالى ، على التهليل ، لسجانيهم الذين يحرسون سجونهم .

وعلى الرغم من أن « سانتاينا » كان يأمل أن تكف الثقافة

الادريكية ، عن محاولتها في تهدئة المشاعر المطحونة ، بمسكنات ميتافيزيقية ، الا أنه لم رد في خاطره ، أنها ستمضي في محاولتها الى أبعد من ذلك ، حتى أن الفلاسفة الامريكيين ، قد ذهب بهم الخيف ، من التصدى لاي شيء ، حتى ولو فيما يخص هذه المشاعر ، الا من خلال المسكنات الميتافيزيقية ، وكان رد الفعل لديهم ، ان تجاهلوا كبار الفلاسفة الراحلين ، أو أعادوا تفسير فلسفاتهم ، بما يظهرها في صورة التخصص المهني .

وكان من نتيجة ، هذه التفسيرات الجديدة ، ان أضفت الغموض على عملية توصيل الماضي بالحاضر ، وفصلت فلسفة الاساتذة عن تلاميذهم ، وعن ثقافة السلف . . . وسوء تكاملت هذه الصورة من التواصل بين الثقافات المتوارثة (ثقافة السلف) وبين المعاهد الاكاديمية الادبية القائمة في الوقت الحاضر ، من جهة ، والمؤسسات الفاسفية من جهة أخرى ، فليس لذلك من الاهمية ، ما قد يخشى منه . . . الا أن المحتمل أن تستمر الفلسفة الامريكية ، في الاهتمام بصورة أكبر ، بقضايا الشكليات التنظيمية ، من اهتمامها بالاسلاف ، بثقافتهم ، ولن يكون لذلك أي ضرر ، ان لم يكن له فائدة في هذا الصدد .

ذلك أن الخلافات الدرامية ، التي استمرت منذ أفلاطون ، لن تتوقف ، بل ستظل كعامل مؤثر ، ان لم يكن لدى الذين يدفعون الى دراسة فلسفة افلاطون ، فقد يكون لدى آخرين غيرهم حتى وإن لم يكونوا - أي هؤلاء الاخرون - فلاسفة ، كما لو كانوا من النقاد ، أو ممن قد يطلق عليهم أي وصف آخر ، قد يبدو ، شاذاً بالنسبة لنا ، على نحو ما يبدو لنا من كلمة « خصوم » بما تبدو به في نظر دكتور جونسون ، أو كلمة « فيلسوف » فيما تبدو به للسقراطيين .

هذه هي الخلاصة التي أرجو أن قد انتهيت اليها ، في دراستي لما وقع من أحداث للفلسفة الامريكية ، منذ ان بدأ « سانقايانا » ،

يكتلياته ، وبتلخيص في القول ، إن احتراف الفلاسفة قد يرتبط ،
أو لا يرتبط بثقافة السلف ، لكنها لا يجب ، أن تحاول طمسها .

وباختتم كلمتي ، بالعودة إلى «سانتايانا» مرة أخرى ، لكي
أعزز ثريتي القيمة الثانية من الميزتين اللتين نسبتتهما إليه ، وهي
أنه شجب الفكرة القائلة ، بأن أمريكا من صنع التاريخ ، وأنه ليس
لفلاسفة ، بناء على ذلك أية أصالة أمريكية ، أو أن ننسب الفصل
في وجودها لنا وحدنا ، باعتبارها نابعة من ذواتنا ، من الأساس .

وقد كان هذا التعصب ، سائداً مع شيء من الزهو بصعوبة
الجدلية في عصر «ديوي» . وما نزال نشعر ، بشيء من هذا الشعور
حتى الآن ، غير أن فلسفة «ديوي» لم تبدأ أولى خطواتها : «من
الافتراض بأن الثورتين الأمريكية ، والصناعية جعلتا فيما بينهما
من قضية المشاعر المطحونة ، قضية غير واردة ، ولا هي - أي فلسفة
«ديوي» - على الرغم من بعض الآمال المبشرة التي صرح بها ،
هو وتلاميذه ، قد علمنا أن الربط بين الانظمة الأمريكية ، وبين
المنهج العلمي ، سيحقق الحياة الطيبة للناس ، وإنما كان مرقفها ،
يتمثل فيدا عبر به «سيدنى هوك» أحسن تعبير ، في مقال له
بمعنوان «البراجماتية والاحساس المأسوي بالحياة» والذي ختمه
بهذه الكلمات :

«البراجماتية .. هي النظرية ، التي تحاول عملاً ، أن تنز
من حربة الانسان في عالم مأسوي غير مأمون ، عن طريق الفنون
العقلية والاجتماعية .. وقد تكون المحاولة .. قضية خاسرة ، ولكني
لا أعرف أفضل منها ..» (١٠) .

ولا توجد قضية أخرى أفضل فعلاً .. ولذلك يحس الفلاسفة
بالزهو الوطني ، نحو عصر «ديوي» ونبيه وعته ، بالنظر إلى
ما يشعرون به من أنهم لم يقدروا لهذه القضية : ما تستحقه من
البذل ، أن كان الدفاع عن قضية كهذه ، يعتبر مسألة صياغة

لمبادئ أخلاقية ، بينما يعتبر تغليم الاخلاق ، مسألة اختبار ،
وبالتالى فهو بدوره قضية تحتاج الى الدفاع عنها .

وفضلا عن ذلك .. فبالرغم من أن أمريكا ، تعتبر في حكم
التاريخ ، الدولة التى حملت العبء الاكبر في هذه القضية ، أكثر
حما حماته أية امبراطورية من الامبراطوريات العظمى ، فليس
ثمة سبب للسؤال .. لماذا يحتاج الفلاسفة في كل أمة ، أن يفكروها ،
أن يثبتوا ذواتهم أمام التاريخ ، ليسجلوا لانفسهم نفس المزايا التى
تتميز بها الانظمة السياسية والاجتماعية ؟ ..

ذلك انه ليس ما يدعو الى الاعتقاد ، بان الادل في تحقيق
الديمقراطية ، سيحقق اكتماله آخر الامر ، في أمريكا .. بأكثر مما
حققه القانونيون الروماني ، في ظل الامبراطورية الرومانية ، أو بأكثر
مما بلغت الثقافة الادبية في الاسكندرية .

بل وليس ثمة سبب وجيه ، يدعو الى الاعتقاد ، بأن جبهة
الثقافة العالية ، في أية امبراطورية ، يمكن أن تحقق هذا الانجاز ،
فعلا ، على النحو الذى تحقق به لدينا ، أو أن أساتذة الفلسفة
الاخلاقية ، سيبنون فلسفتهم تبعا لذلك ، على أساس المبادئ
التي تمت صياغتها الآن .

وحتى لو أنه حدث - بضربة حظ - وأن عاشت أمريكا ، حربانها
في سلام ، دون مناس ، وأصبحت بفضة التقاء بين الادم ، فان
الثقافة الحالية في عالم غير مقسم ، لن تكون بحاجة الى التمركز
حول أى شيء أمريكى خاص ، بل وقد لا نحتاج فعلا الى التمركز ،
حول أى شيء على الاطلاق .. كالشعر .. أو النظم الاجتماعية ..
أو التصرف ، أو علم النفس .. أو القصص ، أو الفلسفة ،
أو العلوم الفيزيائية .. حيث يستوى عندئذ ، أن تكون الثقافة ..
ثقافة السلف ، تورثها الاجيال جيلا عن جيل ، ويستوى أن يكون
تمركزها في كل مكان ، أو في أى مكان ، أو تنتشر بغير تمركز على

الاطلاق .. وسواء كان انتشارها هنا أو هناك ، فسيظل حاضرة
 فيها ، رجال مثل « جوتاتان ادواردز » و « توماس جيفرسون »
 و « هنري » و « ريتشارد جيمس » ، و « جون ديسوي » ،
 و « ووالاس ستيفنسون » ، و « شارلس بيرس » و « ثورشتاين
 فيباين » .. الخ الخ .. ولن يسأل أحد .. أي من هؤلاء أميركي ؟ ..
 بل ولن يسأل .. أيهم الفلاسفة ؟

الهوامش

- (١) جورج سانتاينا «التراث المتهافت في الفلسفة الادريكية»
وأعبد طبعه في « سانتاينا في أمريكا » (نيويورك ١٩٦٨) •
- (٢) سانتاينا والتجربة العلمية •
- (٣) « التراث المتهافت » •
- (٤) « التراث المتهافت » •
- (٥) «عبارة لمارتن جرين قال « منذ ويمار .. أصبح النقد
الثقافي يتمثل في رجل وسرجار كبير بين شفتيه » •
- (٦) « التراث المتهافت » •
- (٧) جاك ديرريدا « الاختلاف » في الكلام - الظاهرة الحسية ،
ترجمة د / اليسون (ايفانستون ١٩٧٤) •
- (٨) ميشيل فوكولت - أصول المعرفة - ترجمة أ.م. سميت
(نيويورك ١٩٧٢) •
- (٩) هارولد بلوم « القراءة السيئة » (نيويورك ١٩٧٥) •
- (١٠) سيدنى هوك - البراجماتية ، والاحساس المأسوي
بالحياة (نيويورك ١٩٧٤) •

رقية فلسفية

نحو عالم جديد

بقلم

جون ج • ماك ديرموت

كلية « كوينز » بجامعة سياتي بنيويورك (فلاشينج -
نيويورك) ، واستاذ الفلسفة ، ورئيس قسم الفلسفة ، والدراسات
الانسانية ، بجامعة تكساس - تخصص في تدريس الفلسفة
الامريكية ، والثقافة المعاصرة ، والفلسفة الجمالية ، كما نشر
الطبعات المنهجية ، لكتابات ويليام جيمس وجوزباه رويس ،
وجين ديوى ، وهو الآن عضو بالمجلس الاستشارى ، لطبع مجموعة
أعمال ويليام جيمس ، - وقد حضر وقام بالتدريس في عدد من
الجامعات الأمريكية ، والمؤتمرات العالمية وفي سنة ١٩٧٠ ، نال
جائزة أ • هاريس هاريسون ، الوطنية في التعليم •

مقدمة

آيت على نفسي في هذا البحث ، ان اتناول موضوعين :

الاول : اتناول فيه ، مدلول كلمة « أميركا » كعالم جديد .

والثاني : اتناول فيه مضمون التجربة الامريكية ، من اجل «عالم شمولي جديد» . ولافترض لنفسي ، أنني اذا كنت من دعاة هذا العالم المأمول ، فما الذي يمكن لي أن اتعلمه من التجربة الامريكية ، أو على حد تعبير « كوتون ماطر » « النموذج الاميركي » وقربا على الاسلوب الذي اتبعه البيوريتنن (وان لم يكن عن اقتناع) سابدا حديثي من النقطة التي انتهى اليها ، «طوكيوغيل» الذي يصف آماله في اتجاهها الجغرافي ، في سبيل تحرير الانسان، فابقول :

« وعلى ذلك فان الرجل الاوربي ، يترك عشته الصغيرة ، ويهاجر عبر شواطئ الاطلنطي . . أما المواطن الاميركي ، الذي يولد في اقصى الساحل ، ما يلبث بدوره، أن يقفز الى أواسط أمريكا المقفرة . . وتظل هذه الهجرة المزدوجة ، التي تتخذ مسارها، ابتداء من أواسط أوروبا ، ثم تعبر المحيط الاطلنطي ، لتتقدم فوق الارض الجرداء ، الى العالم الجديد وهناك يتجمع الملايين ، ليتجهوا الى الافق الموعود ، تجمع بينهم غاية واحدة على اختلاف لغاتهم ، وأديانهم ، وأحوالهم . . وكل ينتظر الحظ الذي ، يترقبه ، حيث يتخذ البعض مواقعه في الغرب ، أو يتجه البعض الآخر اليه ليبحث عن حظه . . »

وهذا . . وبوسعي أن أختار نصا مخالفا ، لتجربة هؤلاء الذين حظهم من الرحلة ، من خلال نتيجتها : لا دن خلال تنبؤهم بها . .

ففى كتاب « رجال من كاتوبا القديمة » كتب « توماس وولف »
يقول :

« ولما كانت الامة في تكوينها الاول، تتسم بالبدائية ، فلقد وجد
هناك شعب وحيد ، وغريب ، يحيا حياة موحشة ، لا يكلم احد ،
أحدا ، وإنما يقيم كل فرد في هذه الارض الشاسعة الرهيبة ، من
شرقها الى غربها ، وكان أول ما فعله ، ان بدأوا يتصرفون ،
بعضهم على البعض ، وكانت حياتهم الموحشة ، هي أول
ما واجههم حين كان الفرد ، لا يرى فردا ، إلا ما بين عشرات
الاماكن ، وكان الرجل يقتل الرجل ، وعلى هذه الصورة الوحشية
ظلوا يعيشون حياتهم » .

رؤية فلسفية لعالم جديد

١ - في عام ١٥٠٧ ، جاء في « المقدمة الكونية » التي نشرت في ذلك الوقت ، ما يفيد أنها تحتوي على خريطة لـ « والدمولر » نية هيها لابل «رة عن وجود قارة رابعة» ، في الكرة الأرضية ، وقد سميت هذه القارة فيما بعد باسم مكتشفها ، «أميريجوفسبوتشي» ثم أضيف للاسم حرف تأنيث ، ليصبح أمريكا ، لتصبح رابعة القارات الأخرى ، أفريقيا ، وأوروبا ، وآسيا .. وهكذا سميت الأرض الجديد ، باسم أمريكا ، بعد أن ظل يطلق عليها ، بما كانت تسمى به من قبل اسم « مانداوس نوفوس » أي العالم الجديد .

ولا ستطيع أن تقدم توضيحا لمعنى هذا الاسم ، في تطور الثقافة المعاصرة ، لكننا لو أخذنا بالمعايير الجغرافية والكونية ، للثقافة الى ، قبل « كوبرنيكوس » فان عبارة الدالم الجديد ، معنى الكوكب الجديد ، ان لم يكن يقصد به مجموعة كوكبية جديدة . على أن التفريعات التي اشتقت من عبارة « يأتي .. ليكون » من عالمنا الجديد ، قد تحققت بصورة واسعة ، في اطار المفاهيم الفيزيائية ، والنسبية ، على السواء ، كما أن فكرة ظهور عالم جديد ، خلقت لتوها ، مفهومها دقابلا لعالم قديم ، وحينما يوجد عالمان ، قديم ، وجديد ، فان العلاقات بينهما ، تفترض أن تستفيد المصور الحديثة ، بالافكار القديمة ، بحيث تضطرد مع تطير الثقافات الانسانية .. ثم تلبث - في مدى قصير - أن تنشأ مجموعة من المقارنات ، التي تفرض نفسها بين العالمين ، بعضها من جانب العالم القديم ، وبعضها الآخر من جانب العالم الجديد . وبينما يرى العالم القديم ، نفسه ، عالما عريقا في المدينة ، وأنه العالم الاول والاصيل ، يرى في العالم الجديد ، عالما أقرب الى

البربرية ، وأنه ما يزال في مرحلة طفولته ، وبراءته الخ ..

وعلى العكس من ذلك ، ينظر العالم الجديد الى نفسه ، باعتبارها ، أرضا بكرًا ، وتكوينًا طبيعيًا متطورًا ، وينظر الى العالم القديم ، كعالم متآكل ، جف معينه ، بينبًا هو - أي العالم الجديد - عالم مفتح ، زاهر بالثراء ، وبالمعرفة ، وبكل جديد في الحياة ، وبالتجربة الخ ، ولذلك تشوب نظرتة الى العالم القديم ، بالشك والارتياب ، في تقاليدہ ، وأساليب تعنيه الجاهدة . على نحو ما صورہ « هوايتمان » أخيرًا ، في القرن التاسع عشر بقوله :

« انشعائر .. والمدارس .. متوقفة ..

ترتد الى الخلف ثم تقف حيث هي

ولكنها لن تنسى

بينما تلجأ تارة في طريق الخير .. وأخرى في طريق الشر

ويأخذنى الحديث لكى أتكلم في كل مناسبة

وأترك الطبيعة ، دون أن أتصدى لها ، بطاقنى الاصالة » (١)

ومع ذلك وعلى الرغم من التصريحات التى كان يبدانها بعض الاميركيين من جماعة البيوريتان ، فقد ظل الحال كما هو ، على مستواه من الهدى ، ذلك ان أمريكا ، كانت في الواقع ، مخلوقا من صنع التصوير - أو الذبال - الاوروبى .. وكانت هي كذلك ، تنفرد بشكلها المتديز ، بالنسبة لمراة الحياة وخاصة الحياة العامة ، حيث بدت أمريكا ، وكأنها قد حكم عليها أبداً ، بأن تظل ، نسخة ثانية مستعملة ..

وهذه هي شهادة ايمرسون ، التى ايقظتنا ، بهديرها ، لتنبيهنا الى وجوب التماسك الفكرى ، حين تساءل في حماس « متى يتيقظ الفكر المتكاسل : في هذه النقارة ، ومتى يانظر من تحت غطاءه الحديدى ، ليحقق ما طال انتظار العالم له ، على يفعل شيئاً أفضل من انطلاقه نحو المهارات الآلية » (٢) .

ووجع ذلك فقد كان الإمبرسون ، هو نفسه الذى تتساعل شاكيًا :
 « لماذا لا نتجمع نحن أيضًا ، بخلاقة أصيلة ، بهذا العالم ؟ »
 « لماذا لا تكون لنا أشعارنا وفلسفتنا ، الأصيلة ، وليست تقاييدا ..
 ولماذا لا يكون لنا ديننا الذى يوحى به إلينا ، وليس تاريخنا منقولاً
 عن غيرنا ؟ » (٣) .

وكانت الحيرة بين تحقيق ما يترقبه الآخرون ، وبين الوصول
 إلى اجابة تؤصل التجربة ، هي اللب ، في مسيرة الرحلة الأميركية ..
 وسواء كانت المسيرة - من حيث هي واقع ، أو من حيث هي
 أسطورة - من أجل الهجرة إلى « الغرب » محورا للثقافة المعاصرة ،
 على الأقل ، فيذ انطلاق النهضة الحديثة ، أو كانت دلالة ، من خلال
 هذه الهجرة ، كشفت - دون قصد - عن ظاهرة كشفية ، كبرى ،
 نقول سواء كان هذا أم ذاك ، فقد أصبحت أمريكا ، في وقتنا الحالى
 قبلة الانظار ، والمقصد النهائى .. بعد أن أصبح الخوف مما عر به
 « ثورو » من أنه اتجه في سيره ، نحو الغرب ، لأنه لو اتجه إلى
 الشرق لتعرض لرصاص القناصة ، أصبح في ذمة التاريخ .

وهذا هو « هويتمان » الذى قدم لنا أغنية الطريق المفتوح ،
 يهارض الآن بالشعر الذى كتبه « لويس ستيمسون » وفي نهاية
 الطريق المفتوح (٤) كانت كاليفورنيا ، نهاية الهجرة ، وخاتمة
 الرحلة الأميركية الفيزيائية .

بيد أن كاليفورنيا ، عادت مستوحشة ، منطوية على نفسها ،
 كساحة مفتوحة ، وكأفق شاسع ، ما يلبث أن يتبسط أمامنا ،
 وكأدها الصبح ، وبذلك تدعونا إلى أن نرجع إلى تقاليدنا الفكرية
 الخاصة : مدعى دن « جون وينتروب » ثم العودة - بعيدا - إلى الوراء ، لكي
 ننهل من حكمة القدماء .. وباختصار فإن كاليفورنيا ، تعبر عن صورة
 العالم الجديد ، كالم شمولي ، عالم ازدوجت فيه الهجرة ، من
 حاضره ..

على أن هذه الاحداث ، التي أثارت الاحباط لدينا ، كانت في الواقع من صنع أيدينا ، وهي التي جعلت من أمريكا ، عالما قديما .. فهل نتغام كيف نعيش هذه الحقيقة ، وهل نبأغ - بما نبذله من الجهد - الحد الذي نستطيع به تحقيق عالم شمولي جديد ؟

٢ - وفي إطار تصورنا للثقافة الفلسفية ، يحضرني سؤالان مثير ، يفرض نفسه ، عما سنقدمه الى عالم جديد ذي ثقافة شمولية ؟ ومن أي جانب من الجوانب المتعارضة ، التي نعرفها ، لنا يجب أن نقدمه ؟

فهل يجب ، أن نكرر - بصورة دقلوبة - الالتزام بأعبائنا القديمة ، لنعود الى القيام بدور الاب ؟ .. اليس ثمة فارق راو كان ضئيلا ، بين اصطلاح « مستعمرة » وبين العبارة الحديثة المتعارف عليها بـ « الامة الحديثة » ؟ .. واليست عبارة « العالم الثالث » تعنى ضمنا ، ارهاصات واسعة ، بوعى شمولي ، كنا لو كانت توحى في بساطة بالتمييز بين القديم والحديث ، على نحو ما يحدث ، في المقارنات المحمومة ، التي تقصد الى هذا التمييز ؟

واذا كان البعض منا ، يتحاشي - مع التنريع في أساليب التعبير - أن نستأثر لانفسنا خاصة ، بقوالب عكسية ، تختفي وراءها ، الاشكال القديمة ، لمذهب التجاريين ، المعروف بجموحه ، سواء في مجال الاقتصاد ، أو في المجال الايديولوجي .. فهل لدينا ، حفيظة ، دأ يمكن أن نقدمه لعالم جديد ؟

أما الطريق الوحيد ، للإجابة على مثل هذه الاسئلة الصعبة ، فهو ، أن نستقصي حقيقة الدور الذي لعبته أمريكا ، بصدد مسئوليتها في المجالين الاقتصادي ، والسياسي ، والذي يؤكد ، الحاجة ، بعد الحاجة ، مرارا ، وتكرارا ، الى التكامل ، والتفهم ، والمشاركة الوجدانية ، والى الوعي المتأصل بالشمولية ، وذلك بدلا من الانطواء داخل إطار الشهور القومي ، ودون أن نعيد ، أو نزيد

في الحديث عن الضرورة الملحة ، للمناطق المعاصرة ، والتعبير عن
الثقافة العالمية ، ، وإن كنا لا نرى فقط ، هناك جانب واحد ،
أخرى ما تزال قائمة ، وهي ، الأثار الذي لها من الفلسفة ، من
وجهة نظرها الأمريكية .

وتفحصنا الأمانة التاريخية أن نذكر ، بما أشير من اتهامات
هنا ، باسم أمريكا ، ولواثرنا للهند المنهزمين ، المستسلمين
باختيارهم ، أن يقص الحكاية ، لذكر أن ثقافتنا المعاصرة هي
الثقافة الوحيدة ، فوق كل شيء - التي كان لها دور ، قامت به
بناجح ، في عمليات الإبادة ، ففسيا ' ن لم يكن فيزيقيا ولذلك ظل
جنسنا الى وقت طويل ، يتسم بمسوء السمعة ، بصفة اجمالية .

بفضلا عن ذلك ، برغم الاتجاه المضاد للثقافة خلال الحرب
الفيثنامية ، والتي حشدت لها ، الثقافات القديمة ، فاننا أخيرا ،
تخليها عن موجة الاضطهاد والعنف ، والذي يفدر أن نقرا انه مثيلا
في تاريخ العالم ، ونع أننا نحتفظ بمجسم الثقافات العظيمة
الحقيقية ، فان تاريخنا ، يتسم بالبغائية ، من ناحية ، كما
يتسم في نفس الوقت ، بسمعة التدمير ، غير أن الخلاف فيها يبدو ،
يدور حول العليق على المدى الذي أسهمت به الثقافة في أمريكا ،
عالميا ، ويركز على الحياة الآلية ، والهيولة ، والفيزيكا والكم ،
والطاقة ، والقوة ، والثقة .

ولمع لتأكيد بأن هذه أشياء لا يستهان بها ، مع النظر اليها
في جملتها ، فانها تحمل دلال الانجاز الكبير ، المتعدد الجوانب في
تاريخ العالم ، الا أنها مع ذلك ، ليست هي كل أمريكا ، في أعماقها
ووجدانها ، وأحرانها ، لأنها لا تكشف عن حقيقة أمريكا ، على
النحو الذي كشفت به أمريكا ذاتها ، عن نفسها .

على أن هذه الدلالات الظاهرية ، أنها تكشف صورة أمريكا ،
من خلال رؤية أخرى ، بغيرون غير حيوننا ، ثم ان النقطة التي

فتركز عليها فكرتنا عن .. أمريكا ، هذه التي نتحدث عنها بهذه الصيغة .. لا تفضي إلى « الرؤية الفلسفية لعالم جديد » .. وإن كنا نكتفى بالقول هنا ، أن أمريكا .. يمكن لها ، من واقع تجربتها الخاصة ، أن تحدد مثل هذه الرؤية ، والتي لا نجدها فقط ، في مجالاتنا الفيزيائية ، بل ونجدها أيضا في مجالاتنا الروحية المقابلة .. وقد كتب « سيدنى ميد » عن أمريكا هذه .. التي نريدها .. يقول :

« كانت انجازاتهم العظيمة ، الواضحة .. انطلاقة كبرى لقارة شاسعة عنيدة ، جرداء ، في معظم الاحيان .. وهذا هو « سر بطولة أمريكا » التي كتبت بارادة محفورة بالدم ، بين الرغبة ، والدموع ، لعديد من الرجال والنساء البسطاء المجهولين ، والذين كانوا أشبه بأبطال الاساطير الخرافية » .

وهذه هي الملحمة العظيمة ، لأعمال الفذة ، التي تروى ، وتعاد رؤيتها ، حتى أصبحت قصة للتجربة انذائية ، وإن كانت أكثر غموضا ، .. وهكذا أظهر الأمريكيون الجانب المادى والخارجى ، في مجالات التقدم ، بينما أخفوا ، حتى عن أنفسهم .. ما حققوه من التفهم ، في الاجالات الروحية ، بأبعادها الفائقة ، وأغوارها العنيفة « (٥) » .

وها نحن أولاء ، نبذل من الجهود ما تجتريء به ، بعض هذه الافتراضات ، عن اصداء التراث الأمريكى ، الذى كان له - فيما نرى - تأثيره الطيب في بلورة الوعى بعالم جديد ، حيث تركزت الالهية الكبرى - في هذا الصدد - بمفهومها التاريخى ، والفلسفى ، في الاولوية التى حظيت بها نظرية التجربة ، وما كان لها من الأثر في تطوير التراث الأمريكى ، وهو التراث الذى انتقل من خلال ، حركات جغرافية متواصلة ، وحملته معها صدور أجيال وراء أجيال ، من أبناء الشعب الجديد ، الذين جاءوا من الاقطار القديمة .

وكان الادب الاميريكي في بواكير نشأته (جون ستيث ،
والبيوريتان ، والتعليقات التي تلت ذلك ، حول استثمار موجات
المهاجرين الى « الارض الحرة ») خير شاهد على النشأة الجديدة ،
ثم إعادة صياغة الاساس الذي تقوم عليه القيمة الاساسية لهياكل
الدولة الجديدة ، في صورتها النهائية .

وقد كان تحقيق هذه النشأة الجديدة ، هي الفكرة المسيطرة ،
على الجيل الثاني من البيوريتان ، والذين قال فيهم «بيرى ميلر»
بعد أن فشلوا في استلفات نظر العالم الى مدينتهم فوق التل ..
تركوهم وحدهم .. مع أمريكا (٦) . وهكذا رفعت الستار عن
سلسلة من التحولات بين الهياكل النظرية ، وبين البيئة البدائية
المطحونة .

على أن الشيء العارض هنا ، من وجهة النظر الفلسفية ، هو
ضغط البيئة ، باعتبار أنها تشكل قالب النهائي الذي يصوغ
الفكر حول الهياكل الاساسية للعالم .. أصبح الظاهرة المتميزة
للعزاج الاميريكي .

هذا الى أن ظهور المذهب البراجماتي في القرن التاسع عشر ،
والذي نظر اليه باعتباره نموذج الانتاج الاميريكي الفلسفي
الخالص ، كان مجرد اثر واهن ، لموقف متأصل ، يثبت تفوق
التجربة العلمية ، على الفكر النظري ، وهو ما يدعونا - من هذا
المفهوم - الى تأييد دعوى الاولوية في تطويع الفكر ، الى ما يدعو
اليه تحقيق التجربة ، لا باعتبار ذلك ، هو محور التفوق في عهد
الاستعمار ، بل وباعتباره ايضاً ، خاصية مميزة ، لنمو 'ثقافة'
الاميريكية ، حتى آخر القرن التاسع عشر .. وهذه حقيقة ، لا نقولها
فقط ، لاذين يعيشون على أمل التجربة ، في حياتهم اليومية ، بل
ونقولها ايضاً لهؤلاء الذين تدعوهم مسئولياتهم ، أن يصوغوا
الاجابات العامة عن سير ظروف الحياة .

وقد كانت العلاقة بين المعتقدات السياسية وبين التجارب التي فرضتها الظروف الجديدة المتتالية « بهنيورها الفيزيائية الغالية » هي النقطة التي تركز حولها فكر كل من « جون وينتروب » و « هوباتل إدواردز » و « هوارس بوشنيل » و « إيفرسون » و « هوبتمان » وطبعا « جيلس » و « ديوى » .. وان لم يقل أى منهم شيئا عن المخطوط الرئيسية للأدب السياسي .. فقد كان الجزء الغالب من التراث الفكرى الأمريكى ، الذى ننظر إليه الآن ، على أنه الأساس ، بل ومنخلع عليه صفة الأيوة ، ينمو جنبا إلى جنب التجريبية .. ومنهما كليهما ، تكمنت المصادر الأولية لصياغة هذه المعتقدات .

والرسالة هنا ، بمفهومها الحقيقى الواضح ، هي أن كل جيل ، كان حين يواجه باستخدام منهج التجربة ، ينشئ لنفسه لغة تتجاوب مع الأحداث ، والقوى التى تفرض نفسها .. وعندئذ ، يكون مثل ما يفترض من التغيير في هذه الحالة ، معنى التجربة ، والتى تتم بالتجاوب مع الفلسفة الأمريكية التى استقرت حتى أواخر القرن التاسع عشر .

ولم تكن بداية هذا التراث ، قائمة على اصطناع الفرص ، فحسب .. بقصد إعادة تحديد المعنى الفلسفى الخالص للتجربة ، بل لقد أددنا أيضا بمجموعة من المصطلحات المجازية ، جذبة باستخدامها في العادة تشكيل المدركات الاجتماعية ، والسياسية ، فلو أننا قارنا ، هذه الصورة ، بأية صورة مختلفة من صور الثقافة الغربية ، لاستشعرنا عمق الوضع الأمريكى ، بما يدفع الفكر النظرى إلى التجاوب ، مع لغة الأحداث ، بشكل أكبر منه مع أسلوب التخاطب الخاص .. ومن ثم لا يجدر بنا أن ننسى حقيقة أولية ، تقول أن التراث الأمريكى المذكور ، إذا انضوى تحت أى أسلوب من أساليب التخاطب ، فلن يصمد طويلا لى نقد يعطى

بفلسفة المعرفة السلوكية . ثم انفسا لو راعينا الاعتبارات التاريخية ، فسنلاحظ أن هذا التراث ، قد تعرض لشروط دقواصل من عوامل التغيير ، التي ترجع بدورها الى عوامل جغرافية وسياسية ، وروحية كبيرة .. ومع ذلك فقد قامت الثقافة بدورها كاملا في حصر هذه الآثرات ، ووضع من ذلك ، مدى ما أصاب المنهج الأساسية في أساليب الفهم ، من تغيير .

وصحيح ، أن هذا التحول ، يرجع في أساسه الى ما قصدت اليه الثقافة ، في خلال فترة محددة ، التزمت فيها بالانصات الى الخاصية الاستدلالية للتجربة ، وهى - أى الثقافة - التي عرفت ، ما يعنيه ، التعلم ، وخاصة باعتبارها الوارثة ، لتراث عظيم من التعلم .. ومع ذلك فانه من الممكن أيضا قبل أثر التجربة ، دون أن نحتاج بالضرورة ، الى الحكم على هذا التحول ، بما تقتضيه الأصول الفكرية .

وعلى الرغم من أن انفتاحنا على التجربة ، قد تبلور في التطور الذى حققته أنظمتنا السياسية ، إلا أنه لم يكن من المناسب ، أن نفهم التجربة - في هذا الصدد - كمذهب في التحقيق . على حين أن جهودا بذلت في هذا الاتجاه الأخير : لفصل الاهتمام بالتجربة ، عن الأثر المترتب عليها ، ومن ثم ، فإن تحديد الإطار الذى تحدد فيه ذلك الأثر ، لا يعنى بالضرورة أنه يحمل طابع القيم الفكرية لتراث .

ولذا ، فليس بغير ذى أهمية ، بصورة عامة ، أن يتجه التراث الانبويكى ، الى التركيز على المنهج الذى يعتمد عليه في التأكيد على انركيزة الأساسية الغالبة في التحقيق ، وذلك لما تفرضه أولوية التجربة الطبيعية ، باعتبارها تجربة مفتوحة ، وغاباة لاعادة بنائها أو تجديدها ، مما يجعل أول قياس للتحقيق ، مرتكزا على المفاهيم المجازية .

وبغض النظر عن كل ذلك ، فإن نظريات التطور ، والتجربة ، والحياة ، والتحول نحو الأفضل .. تبرزت جميعها ، بأساليب القديسين التي عادت الحياة الاميريكية .. ولم يكن ذلك قاصرا فقط على تلك المحاولات التي استهدفت ، من خلال التراث ، ما يعرف بالاهتمامات العقلية ، وإنما كانت هذه النظريات ، تشكل أيضا ، نهجا للأفكار الدينية ، ولو أن اهتمامات أكثر وضوحا ، كانت تتركز فعلا في التراث الفلسفي الاميريكي ، حين وضحت نهائيا في القرن التاسع عشر .. ولدينا من ذلك مثل واضح ، في المدخل الفلسفي ، لايدرسون ، ولديوي أيضا ، يستخدم كل منهما فيه ، لغة التجربة العادية .. وباختصار ، فإن المشكلات - حيثما كانت - تفرض نفسها على الفلسفة بأولويتها ، التي تحتفظ بها ، في الأمور الغيبية ، أو في الخير ، أو في لغة الوجود .. وفي مثل هذه الرؤية العالمية ، فإن أعماق حالات الردة ، تأثيرا ، تحمل بذاتها دوافع التجديد ، من خلال تجربة جديدة تساعد في حل هذه العقبات التي تعوق التقدم .

وقد كان للفلسفة الفرنسية ، دور في تحسين الظروف الانسانية ، حين وجهت اهتمامها نحو المشاعر العاطفية ، ثم ما لبثت أن استحوذت ، على الاهتمام الذهلي في التراث الاميريكي ، والذي وضع من الرأي الذي صرح به « ديوي » من أن « الفلسفة تجدد نفسها ، عندما تكف عن النصح بالتعامل مع مشاكل الفلسفة ، وتهتم بالمتهج الذي وضعوه للتعامل مع مشاكل الناس » (٧) .. أو كما قال لنا « جيمس » بأن « ما تعرفه عن الحياة .. شيء .. وما يشغله موقعك الفعلي من الحياة ، بحركتها الدائبة ، من خلال وجودك .. شيء آخر » (٨) .. ولذلك فإن الفلسفة الكلاسيكية الاميريكية لديها من القوة الهائلة الاصلية ، ما يمكنها من الاحتفاظ بعلاقتها الميتافيزيقية المتأصلة ، (في حدود معلومة)

بالتزامن ، وبالطبيعة ، وتتميز هذه المحاولة بشيئين أوفسج ، في رفضها الفصل بين قوى الفكر في الحياة - بما فيها الفكر الفلسفى - وبين الاعباء التى يقتضيها التصندى للمشاكل الماثلة ، ولو أنها التزمنا بهذا النهج ، لتبينت لنا - من هذا المدخل - الطبيعة الاعيالة للأشياء ، أو القضايا المتعلقة بالتجربة العادية « (٩) » .

وقد تميز الادب الاميريكى ، كما تميز التراث الفنى ، في ازهى عضوره ، بمثل هذا التركيز على الأشياء ، أو هذه المسائل الخاصة بالتجربة العادية ، كما تميز أيضا ، بالشعور بالانتماء الوطنى . . . وقد تعرض التراث الاميريكى في العصر الوسيط ، وقبيل ظهور افن المعاصر ، والفكر الوجودى ، بزمان طويل ، لمخاطر طمسه ، في غمرة التحذيرات من التطرف العقائدى ، والدعوة الى تخليص الروح الخ . . . ونحن كشعب . . . نعلم أن الشيء المقدس ، والشيء الملعين ، والمستقر والاحتئالى . . . كلها وجوه مخفاة . . . اشياء واحد . . . أو لحدث واحد . . . أو لموقف واحد . . . واننا على الرغم من قوتنا الهائلة ، فقد اكتنفت مسيرتنا ، في تاريخنا الحديث ، بالاحداث ، المتوقعة ، أو غير المتوقعة ، والمفاجئات ، والكوارث ، والمشاكل الجانبية ، والانجازات التى تحققت بها آمالنا فقط ، ولا يمكن على وجه اليقين ، أن يخلو العالم الجديد من تاريخ كهذا ، ثم أن العودة الى التراث الاميريكى ، نعتبره من أشد المخاطر ، التى تهدد حياة الانسان ، وابداعه ، وثقافته ، والا كان ذلك بمثابة استخدام شيء مستعمل ، سبق لغيرنا أن استخدمه ، ثم استغنى عنه ، بنا لديه من البرامج التى خطتها .

ولذلك فان ثمة مهيرة واحدة يمكن لامريكا ، أن تقدمها للعالم الجديد ، وهى أن تحذره من كل أشكال المتسربات ، حتى تلك التى تنطوى على دوافع طيبة ، وذلك لان فعالية التجربة على النحو الذى تتم به حاليا ، في مجال الثقافة ، هى التى ستكشف له ، بالتأكيد عن اسلوب الحياة الواعدة في المستقبل . . .

(٣١ - فلسفة)

وليست المسألة ، التي يهمنا أن نقصدها لها ، هي الرؤية الفلسفية لعالم جديد ، ولا الرؤية الاميريكية لهذا العالم ، وإنما الاجدر بنا أن نركز على الابعاد الثقافية للثقافة الاميريكية ، التي تبشر بأن تصبح من العوامل الفعالة في تكوين العالم الجديد . . وذلك فإن خير ما نقدمه ، في هذا السبيل ، من صور 'الذنبيل' التفصيلية ، ما تحقق لنا من الافتراضات ، في تاريخنا الثقافي ، والتي نعرض لها هنا ، في سبيل بحث أعرق وتحقيق أدق ، نرجو أن يرسم الطريق الى حياة أفضل ، في المستقبل ، وهانحن نسعرضها في تسلسل تفصيلي ، مجتزئين منها بالبيانات التالية:

١ - 'التعدد' . باعتبارها خاصية ايجابية ، لا تتعارض مع ظرف الانسان .

ولا يقصد بالتعدد ، أن يكون من ناحية الاجناس ، أو السلالات ، أو النواحي الدينية ، أو الاجتماعية ، أو الحسية أو الجدالية الخ . . وإنما يقصد به أن يكون مزية من المزايا الاساسية والفعالة للحياة الانسانية . . وذلك أن أى شكل من أشكال الوحدة ، مهما يكن مرغوبا في الاطار الفكر ، فإنه غالبا ما يتم بالاكراه ، ولهذا ، اذا كان التعدد يفتقر الى الوضوح ، فإن الوحدة تفتقر الى التعاطف ، فضلا عن أنها بسبب ما يكتنفها من النوايا المغرضة ، فغالبا ما تفقد قدرتها على بلوغ الغاية منها .

٢ - الاقليمية من ناحيتها الايجابية . . ذلك أننا نعرف بيقين ، أن التفكير في عصرنا الحاضر ، بمفاهيمنا وحدها ، أو بمفهوم الجنس أو القومية التي ننتمى اليها ، يعتبر بمثابة قطع الصلة بين الاصل والافرع . . ذلك أننا ما لم ننشعر ، وما لم نفكر بعقد ، في تجاربنا الزئيقية ، فأى فرصة اذن يمكن أن نتلمسها في تجربة شمولية ؟

وقد تعلمت أمريكا درسا قاسيا في القرن العشرين ، بأن الاكبر

• لا يعنى أنه الأفضل ، وعرفت معنى قدسية الجوار ، وعلى هذا النحو مضت الشيعة في تجاربها الاقليمية في اطار الثقافة الشيعونية •

٣ - انه مع كل خطوة الى الامام ، ستكون هناك خطوة جانبية ، ان لم تكن ، الى الخلف •• ذلك ان الحياة لا نمضي قفزا ، على خط مرسوم ، وانما تتشابك عبر علاقات معقدة •• وهذه أمريكا المعاصرة ، التي كرست نفسها للعلم ، وللتكنولوجيا ، قد تعلمت اخيرا وببطء أن الحلول الجذرية ، قد تخفى في طياتها - مع ذلك - قنابل زمنية ، معدة للانطلاق في حينها ، عبر الاجيال •• لان ما يتحقق خلال فترة زمنية معينة ، يعتبر في الواقع ، بمثابة اعداد لما ستتدخل عنه سنوات قادمة •• وان أى وباء يصيب جيلا ، هو أثر لامدال الجيل الذي سبقه ، وكما عرف الاغريق منذ القدم ، وكما اكتشف الاميريكيون الآن علميا ، فان الوقت من ذهب ، وان من الحكمة أن لا يقتصر تفكيرنا على مفهوم أغراضنا أو أهدافنا وحدها فقط ، وانما يجب أن ندرك أيضا ما تنطوى عليه علاقاتنا •

٤ - وأخيرا فان فعالية المضمون الذي ينطوى عليه تاريخ الثقافة الاميريكية ، تقتضي التعامل مع التاريخ ، وفقا لآخر مفهوم له ، وحتى لو غابت عنا هذه الحقيقة ، فان الثقافة الاميريكية تعتبر جوهرة الايديولوجية ، وخاصة تلك التي تتعلق بها بعد الحياة •

وقد كان مذهب كالفن يمتد بجذوره أصلا الى العبرية ، أكثر مما يمتد بها الى الاناجيل المسيحية ، وكان من مصلحة أمريكا ، أن تنفذ تجاربها ، مهما كلفها ذلك من الوقت خاصة واننا شعب ، ذو طبيعة متشككة ، في الحلول النهائية وفي الفلسفات التاريخية ، التي استطعنا بمبادئها أن نحدد المحصلة النهائية لها ، ورغم أنها تختلف ، ونضيق الوقت ، في تكاسل بين مختلف التعاويذ الدينية التي تستغرق حياتنا ، فلا يبدو لاحد أن يتقدم الصف •

وَصَحِيحٌ أَنَّنَا نَحْمِلُ فِي دَائِرَةِ التَّهَدُّدِ وَالتَّجَرُّدِ فِيهِ الْكَوَاءَ
الْمَسْكُونِ ، الذِّقِّ بِمَعَالِجِ كُلِّ شَيْءٍ الْآخَرِ ، وَنَحْنُ نَحْقُقُ لِلْجُزْءِ فِي نِطاقِ
مَا نَحْقُقُهُ لِلْكُلِّ ، وَلَوْ أَرَدْنَا الصَّرَاحَةَ ، لَقُلْنَا أَنَّنَا وَإِنْ كُنَّا نُوَدِّنُ
بِالْعِلَاجِ ، وَبِالْبَطْوَاحِ إِلَى أَفْضَلِ ، إِلَّا أَنَّنَا نَصْرُ عَلَى الشُّكِّ فِي الْوَصُولِ
إِلَى حُلٍّ نَهَائِيٍّ جَاهِزٍ أَوْ بِعِبَارَةٍ أُخْرَى . نَخْذَعُ أَنْفُسَنَا بِالتَّظَاهِرِ
بِأَنَّنَا نَعْسِرُ فِي الطَّرِيقِ الْوَحِيدِ ، وَهُوَ فِلَسَفَةُ التَّارِيخِ ، مِنْ أَجْلِ ثِقَافَةِ
عَالَمِيَّةٍ مُتَعَدِّدَةٍ .

وَإِذْ تَكْتَدِلُ النُّطْقَةُ فِي هَذَا الْبَحْثِ ، يَقْتَضِينَا ذَلِكَ أَنْ نَقُولَ أَنَّ
الْأَرْضَ وَاحِدَةً ، وَلَكِنَّ الشُّعُوبَ مُتَعَدِّدَةً . . . فَمَا هُوَ الْعَالَمُ الْجَدِيدُ ،
الَّذِي يُمْكِنُ أَنْ يَصْنَعُ نَفْسَهُ ؟ . . . ذَلِكَ أَنَّ الْوَعْيَ الْذَاتِي الَّذِي تَتَحَلَّى
بِهِ شُعُوبُ هَذَا الْكَوْكَبِ ، يَتَمَيَّزُ بِأَبْهَادِهِ الْعَرِيفَةِ شَدِيدَةٍ ، الْغَمَقِ ،
بَيْنَمَا نَتَقَابُ نَحْنُ مِنْ خِلَالِ تَصْنِيفِ أَنْفُسِنَا ، بَيْنَ التَّمَرُّكِ الْذَاتِي ،
وَبَيْنَ التَّفَتُّتِ الْكُونِي ، وَرُبَّمَا كَانَتْ أَصْغَرُ ، اسْتِرَاطِيَّةً لَنَا -
أَوْ رُؤْيَا أَنْ شِئْتِ - هِيَ أَنَّ نَهْيَ الشَّرَاعِ ، وَإِنْ نَفَكَّرَ بِالْمَعَاهِيمِ
الْأَرْضِيَّةِ ، مَعَ التَّطَلُّعِ إِلَى الْآفَاقِ الْكُونِيَّةِ . . . عَلَى نَحْوِ مَا يَدْعُونَا
إِلَيْهِ « ثُورَو » الشَّاعِرُ أَمِيرِيكِي ، وَيَتَنَبَّأُ بِهِ لَنَا مِنْ تَحْقِيقِ ثِقَافَةِ
جَمَاعِيَّةٍ ، تَضَلَّلْنَا فِي الْمُسْتَقْبَلِ . . . فَلْنَمْتَمِعْ إِلَيْهِ يَقُولُ :

« كَلَّ الْأَشْيَاءُ تَدْعُو سَكَانَ هَذِهِ الْأَرْضِ

أَنْ يَنْتَفِضُوا بِحَيَاتِهِمْ إِلَى حَيْثُ الْآفَاقِ الْعَالِيَةِ

وَأَنْ يُوَاجِهُوا مَا يَتَرَقَّبُونَهُ لَوْطَنِهِمْ

هَكَذَا يَرِيدُنَا الشَّاعِرُ أَنْ نُوَاجِهَ مَا نَتَرَقَّبُهُ لَوْطَنُنَا ، وَمَعَ ذَلِكَ

غَلَا يَجِبُ أَنْ نُنَبِّئَ التَّجَسُّبِيَّةَ الْأَمِيرِيكِيَّةَ ، وَأَنْ نَتَرَقَّبَ الْمَزِيدَ ،

وَالْمَزِيدُ . . . وَهِيَ هِيَ الشَّاعِرُ الْعَالَمِيُّ الشَّاهِرُ ، « ت. س. » : « ثِيُوت »

بَيْنَهُمَا ، يَتَغَنَّى بِكَلِمَاتٍ ، يَحْسُنُ أَنْ يَسْتَمْتِعَ إِلَيْهَا الْعَالَمُ الْجَدِيدُ

بِمَعْنَايَةِ ، حَيْثُ يَقُولُ إِنْثِيُوتُ فِي قَصِيدَتِهِ الْأَمِيرِيكِيَّةِ :

ليس ثمة غير النضال

للمستعبد ما فقدناه

لكي نجد ، ثم تفقد ما وجدناه ، مرة بعد مرة

والأج ، وتكتف القلوب تبدو غير موعية

ربطنا به تكون ثمة مكسرة .. ولا عسارة (١٠) ،

هذا .. وليس لدينا - فيما نراه - غير أن نحاول فقط ، أما
ما يحدث بعد ذلك ، فليس من شأننا ، وأما كل ثمة هو من شأننا ،
أن ترتفع أنفسنا فوق مشاكل العالم المشغول الجديد ، لأن العالم
الجديد ، ليس عالم براد اكتشافه ، وإنما هو عالم ، يجب أن يتفهمه
الجميع ، من أجل الجميع .

الهوامش

- (١) والت هوتمان - أوراق الحشائش (نيويورك الحديثة ١٩٢١)
- (٢) رالف والدوايمرسون « المتوج الأميركي » (من أعماله -
بوسطن ١٩٠٤) .
- (٣) رالف والدوايمرسون « الطبيعة » .
- (٤) ك لويس سمبسون « كاليفورنيا ، في نهاية الطريق
المفتوح » - ميدل تاون - جامعة ويسيليان ١٩٦٣ .
وهناك في الخلف يقف والت هوتمان
حيث السفينة الاسطورية ، تحمل الملك والدوق
والمجداف الأبيض في مرساه
يواجه الصخرة .. فانا استدار ،واجه العربات ..
- (٥) سودنى ١ . ميد « الشعب الأميركي » في المكان ، والزمان
والدين - التجربة الحوية - (نيويورك ١٩٦٣) .
- (٦) بيرى ملر « رحلة لمجاهل الموحشة » (كمبردج - جامعة
هارفارد ١٩٥٦) .
- (٧) جون ديوى « حاجتنا الى اكتشاف الفلسفة » في جون ج .
هاك ديرموت .
- (٨) ويليام جيمس - « متنوعات في التجربة الدينية »
(نيويورك ١٩٠٢) .
- (٩) جون ديوى « التجربة والطبيعة » - طبعة ثانية
(لاسان ١٩٢٩) .
- (١٠) ت . س . ايليوت (لندن فاير وفاير ١٩٤٩) .

القِسْمُ الرَّابِعُ

أَصْدَاءُ عَامَّةٍ

(١)

فِي السِّيَاسَةِ

مذهب الحرية

بقلم

رونالد دوركين

أستاذ فقه القانون ، بجامعة أكسفورد ، باثيتر ، وأستاذ
القانون بجامعة نيويورك ، قام بالتدريس بجامعة هارفارد ،
وأكسفورد ، وأهم أعماله الحديثة « افتضاء الحق جدياً » .

سأتناول في هذا المقال ، نظرية الحرية ، وماذا يقصد بها ..
وإن كان ثمة مشكلة ، غير مباشرة تعترضني في هذا الصدد ، ذلك
أن البحث يفترض وجود حرية بين عامة الشعب ، بينما قد نفاجأ
برأى مخالف ، يقول أين هي الحرية ؟

وقد اتخذ البعض أخيراً مهن يسمون أنفسهم « أحرارا » بعض
المراقف - وأحيانا قبل حرب فييتنام - وشككوا من بينهم ، ومجموعة
بهذا الاسم ، تنادى بقسط أكبر من المساواة الاقتصادية ، وبالوطن
العالمي ، وبحرية القول ، والفناء الرفابة ، وقسط أكبر من
المساواة بين الاجناس ، وعدم التمييز بين الطوائف ، والفصل
التام بين الكنيسة والدولة ، وبضمانات أكبر للمتهددين ، في إجراءات
الانجام ، وعدم تجريم الجرائم الخلفية ، وخاصة الاجهاض ،
أو لاتفاقات الجنسية بين المراهقين ، . والمطالبة بضمانات ضد
إساءة استعمال سلطة الحكومة المركزية ، فيما يتعلق بتحقيق
هذه المطالب .

هذه هي ، بالتعبير الدارج ، قضايا الحرية ،

وقد تميز هؤلاء الذين تصدوا لهذه المطالب ، عن غيرهم من
رجال حزب كبير ، يتبنى الفكر اليساري ، ويمكن تسميته بحزب
المحافظين . والذين يتخذون موقفاً مختلفاً ، لكل قضايا الحرية
الكلاسيكية .

على أن هناك من الأحداث ، ما دعا الى السؤال حول ما اذا
كان لمذهب الحرية ، نظرية سياسية متميزة .. وقد تمثل واحد
من هذه الأحداث في .. الحرب .

وكان « كينيدي » ورجله ، يسمون أنفسهم « أحرارا » ..
وكذلك فعل « جونسون » الذي ضم اليه رجال « كينيدي » ، وأضاف
عليهم ، أحرارا آخرين من أتباعه .. فلو أننا نظرنا الى الحرب
باعتبار أنها حدث غير إنساني ، يتنافر مع فكرة الحرية باعتبار

أنها الضمان للإنسانية ، لكن بوسعنا أن ندلي على أن جماعة « الباندي » وماكتفارا ، بورويستو .. كانوا أحرارا مزيفين ، وأنهم ضحكوا بمبادئ الحرية ، في سبيل الاحتفاظ بسلطاتهم الخاصة .. أو أنهم كانوا أحرارا غير مختصين ، لم يفهموا ما تقتضيه مبادئ الحرية ، من الامتناع عن فعل ما فعلوه .. ولو أن كثيرا من النقاد ، خلاصوا الى نتيجة مختلفة ، فحواها أن الحرب قد كشفت العلاقات الخفية بين الحرية .. وبين الاستغلال ، وذلك أنه بمجرد أن وضحت هذه العلاقات ، كان الرأي قد وضع دعما ، فيما تنطوي عليه من مظاهر الاستغلالية في الداخل والخارج على السواء ، كما تأكد فلظن بأن الخيط الذي يصل بين الحرية والرجعية ، لا يعدو أن يكون خيطا وهميا .

ومن جهة أخرى .. بدت أصداء الأحداث السياسية ، كما لو كانت ، لم تعد تفرق بين مواقف الأحرار ، ومواقف المحافظين ، الى حد أن بعض القضايا ، كقضية حماية البيئة من التلوث ولو كانت على حساب التنمية الاقتصادية ، وما يترتب على ذلك من البطالة الخ .. أثارت التساؤل حول ما اذا كانت تعتبر - مثلا - قضية ليبرالية .. أم لا ؟ .. ومثل ذلك أيضا .. قضية حماية المستهلك والتي تدعو الى المساواة ، بين المستهلكين ، سواء كانوا من الليبراليين (الأحرار) أو كانوا من المحافظين ..

بل إن كثيرا من الجماعات المختلفة - عدا المبادئ بحماية البيئة ، أو حماية المستهلك - يعارضون الآن ، بالعقلية النامية ، والتي تعترض ، أن تعمل الحكومة - ضمن أهدافها الهامة - على تحسين البروة والانتاج القومي في البلاد .. هذا الى جانب ما أصبح من الأمور المعتادة ، لدى بعض الجماعات الصغيرة ، في مطالبتها بالمزيد من الرقابة على القرارات السياسية ، لا يهدف الوصول الى قرارات أفضل ، ولكن استجابة لما تفرقه هذه القرارات

المهنية ، من العلاقات السياسية الشخصية . والتهاون المتبادل
لحساب هذه الخجاعات .

فالمعارضة مجرد المعارضة ، وكذلك المعارضة في مركزية
السلطة .. تبدو وكأنها ، نابعة من فكر ليبرالي ، لان من تقاليد
الليبراليين (الاحرار) أن يعارضوا في تضخم الاعمال الكبيرة ، مع
الاصرار على المطالبة بتعزيز مبدأ المساواة .. ولكنهم مع ذلك
يدينون ، استراتيجيات التنظيم المركزي السياسي ، والاقتصادي ،
الذي سارت عليه البلاد منذ قانون « نيوديل » ، مفضلين عليه ،
وضع استراتيجيات حرة متميزة .

ومن جهة ثالثة .. وكنتيجة لذلك ، أصبح السياسيون أقل
حماسا من ذي قبل ، لتسمية أنفسهم « أحرارا » .. أو «محافظين»
.. وأكثر ميلا الى الربط بين المواقف السياسية ، التي كانوا
يعتبرونها محافظة ..

وهذا هو الرئيس « كارتر » - على سبيل المثال - يتخذ
مواقف ، يبدو بعضها ، ليبراليا (أو تحرريا) كما في مسألة
الحقوق المدنية .. ويبدو بعضها الآخر « تحفظيا » كما في موضوع
تحقيق التوازن في الموازنة القومية ، حتى بالنسبة للنفقات اللازمة
لتحسين برنامج الرخاء .. الى حد أن عددا من المعلقين ، يرجع
نجاحه غير المتقرب ، الى قدرته الفذة على الاختراق في العمق ، بين
المناهج السياسية ، بهذا الاسلوب .

وقد ظهرت في بريطانيا أمثلة هذه الحالات الجديدة ، في الربط
بين المواقف القديمة ، حتى أن حكومة العمال الأخيرة لم تعد ، أكثر
«تحررا» (أو ليبرالية) من حزب التوري ، فيما يتعلق بموضوعات
الرقابة .. بل ، ويندر أن تكون أكثر تحررا في مسائل الهجرة ،
والاجراءات الامنية (البوليسية) .. بينما وضع أن المواطنين ،

قد اتخذوا أيضا ، من جانبهم مواقف مناهضة ، في منشوراتهم حتى أن الكثير ممن يسمون أنفسهم أحرارا الآن ، يؤيدون القضايا التي جرى العرف على اعتبارها من الموضوعات الرجعية ، وهكذا صار ، يدعى من « الأحرار » تلقائيا ، كل من يدعو إلى الحد من السلطة الوطنية التنفيذية .

وصحيح أن السياسيين ، والمحللين ، ما يزالون ، يستخدمون المناهج القديمة ، حيث تجرى بينهم المناقشات - مثلا - فيما إذا كان كارثر « واقعيًا » أم ليبراليا .. وبعضهم (مثل جورج ماك جيفرى في اجتماع آخر للديموقراطيين) ما يزال يصبر على التحدث عن « الليبراليين » (الأحرار) الأمريكيين ، وإن كانت الأحزاب تبدو ، متكلفة ، في مواقفها التي تصطنعها أكثر مما ينبغي .

وأود أن أدلل هنا ، على أن ثمة ، نظرية المساواة ، سأطلقا عليها ، النظرية الليبرالية للمساواة ، والتي تعتبر - فيما يبدو لي - عصب المذهب الليبرالي ، غير أن ذلك ، يقتضي أن يكون لهذا المذهب ، شكله الرسمي ، التزاما بما تقتضيه الأخلاق السياسية ، حتى يخول لنفسه الحق في التحدث عن مبادئه الأساسية .. إلا أن التطورات لا تنبئ بشيء من ذلك ، بينما هو يبدو أنه يعبر عن فكرة بديلة تثير الشكوك حولها ، وذلك أن :

« كلفة - الليبرالية - قد استخدمت منذ القرن الثامن عشر ، لتعبر عن عدد من الكتل المتميزة للمواقف السياسية ، ولكن دون أي تشابه يذكر من حيث المبدأ ، بين الكتل المختلفة التي انضوت تحت اسم « الليبرالية في أزمان مختلفة » .

أما السبب الذي يفسر لنا .. لماذا تشكلت الكتل المختلفة ، في ظروف مختلفة .. أو لماذا سميت « ليبرالية » ؟ .. فلن نجد في البحث عن مثال هذا المبدأ .. وإنما يجب - بدلا من ذلك - أن نبحث

عنه في الاحداث المعقدة عبر التاريخ ، والتي لعبت المصالح الشخصية لبعض الجماعات دورا فيها ، فضلا عن انتشار أو ظهور بعض المفاهيم السياسية ، بالإضافة الى عدد آخر من العوامل العارضة .

ولقد تكونت كتلة ، كهذه الكتلة ، تسبب من هذه الاسباب ، في ظل قانون « نيوديل » وارتضت أن تقصر دعوتها ، على قبول قدر قليل من المساواة في سبيل الحصول على المزيد من الاستقرار ، لاقتصادى ، الكثير من الحرية المدنية ، والسياسية ، للجماعات التى تخافت حول تحقيق هذه الاهداف .. وعلى هذا النحو ، تكونت الفكرة الليبرالية المعاصرة ، من مضمون ما تضمنته هذه التشكيلة من الأغراض السياسية .

على أن القوى التى تشكلت ، وتكالبت معا على الانضمام تحت هذه التشكيلة ، ما لبثت أن تشتت في شعاب متفرقة .. فرجال الاعمال - مثلا - يرون الآن ، أن العناصر المختلفة في هذه التشكيلة ، وخاصة هؤلاء الذين يدعون الى الاستقرار الاقتصادى ، تعمل أنثر ما تعمل لمصلحتهم .. بينما انتهى العمال من اليمين ، الى رأى بأن المساواة الاقتصادية ، والاجتماعية ، بين الاقليات من اليمين ، المختلفة ، تهدد مصالحهم الخاصة .

وهكذا كان استخدام الحرية ، من جانب المتلهفين فقط (ولو بصفة أساسية) على تحقيق المساواة الاقتصادية المحدودة ، وفقا لقانون « نيوديل » ، بل واستخدمها أيضا ، المتمردون على الأوضاع الاجتماعية ، والذين يهددون النظام الاجتماعى ، والسلام العام ، الذى لم يكن لدى الليبرالى القديم أى مطلب بضده .

وكان المسألة الاسرائيلية ، واعتداءات السوفييت ، على حرية الفكر واضطهاد المفكرين ، أثره لدى الليبراليين القدماء ، في عدولهم عن موقفهم السابق ، في التسامح مع الاتحاد السوفيتى ،

وتغاضيه عن توسيع نفوذه .. وهكذا .. لم تعد الليبرالية ، في قانون « نيوديل » - كمجموعة مواقف أو أوضاع سياسية - أية قوة سياسية مؤثرة ...

حتى لم تشكلت في المستقبل ، أية كتلة ليبرالية جديدة ، يمكن أن تتجاوز من خلالها ، مواقف المؤيدين ، أو المعارضين لها .. أو لم تشكل .. فان ذلك لم يعد له أية أهمية تذكر ، لان الكتلة الجديدة سواء سميت أو وصفت بالليبرالية ، أو لم توصف ، فان يكون لعلاقتها المبدئية ، أهمية كبيرة .. ومع كل ذلك ، فان فكرة الليبرالية ، كنظرية سياسية ، تفجرت منها مجموعة من القضايا الليبرالية ، ما تزال لغزا يفتقر الى قوة تفسيره .

وذلك مطلب ، يشك كثيرا في تحقيقه ..

ومع ذلك ، فاننا نلاحظ تحولا في مجموعة الافكار الليبرالية ، نستطيع أن نتمسكه فيما يتضمنه أي برنامج سياسي متكامل ، يقوم عادة على عنصرين :

أولهما : عن الاوضاع السياسية الدستورية ، والتي تقسم بدورها من القيمة الذاتية .

والثاني : عن الاوضاع الطارئة ، التي تحددها قيمتها من خلال استراتيجية يقوم وضعها ، بهدف استكمال الاوضاع الدستورية (١) ولقد انطلقت الآراء التي تشكلت في مجموعة الافكار الليبرالية ، بدقولة لا تستند الى أي أساس من أسس الاخلاق السياسية ، على الاطلاق .. وانها - كمجموعة - قد تكونت عرضا ، والتأمت بغرضها ، ببعض ، بدافع المصالح الذاتية لأعضائها .. بينما تدور العجج التي أثرت ، ردا على هذه الآراء ، حول تأكيد بنائها - من الاصل - على الاسس الاخلاقية ، وانها اذا كانت قد انحرفت الى المدي الذي بلغته في انحرافها ، فذلك يرجع الى أنها كانت أقل وضوحا ، مما كشفت عنه الاوضاع التي تفجرت منها ، والتي اوضحت أسسها

الأخلاقية بشسورة أفضل . . . وكان صندوق قانون «نيو ديل» الليبرالي ،
أثرا لا تكشف عنه هذه الاوضاع ، (وليس نتيجة لاي شرح في
الإغلاق السياسية الأساسية) فضلا عن أنه يرجع الى ما وقع دن
التغيرات التي طرأت في مجال الفكر ، والى الظروف التي دعت الى
الشك حين ما اذا كانت الاستراتيجيات القديمة تسير على النهج
الصحيح في دعم الاسس الاخلاقية . .

ولو صدحت هذه النظرة - المختلفة - فان الفكر الليبرالي ،
لا يعتبر ، خرافة ، في اطار الاخلاق السياسية الأساسية ، وليس
هذا فقط . . بل انه يصبح ضروريا ، فيما يقتضيه التقدير الملائم
للتاريخ المعاصر ، وللتحليل المطلوب للحياة السياسية المعاصرة . .
ولعلنا نستخلص من هذه النتيجة ، ما يجب أن يوجه بالدرجة
الاولى ، الى هؤلاء الذين ، ما يزالون يعتقدون في أنفسهم ، انهم
أحرار (ليبراليون) وان كان ذلك يستوجب أيضا ، أن نعي مايقولونه
خصوم الليبرالية عنها ، أو على الأقل ، هؤلاء الذين يصممونها
بأنها ، مستغلة ، وهدامة للقيم الأساسية في المجتمع ، أو أنها
من بعض الزوايا الاخرى ، تتسم بالجدوح الخ .

ولم يكن المهترضون ، أقل وضوحا من المؤيدين ، فيما استوجب
انكار الفريقين من أن التسوية التي قضي بها قانون «نيو ديل» ،
لا تعدو أن تكون مجرد تسوية عارضة ، بقصد التوفيق بين الاوضاع
السياسية .

على أننا - طبعا - لا نستطيع أن نقرر ، ما اذا كانت نظرية
الشك ، الذي اكتنف هذا التقويم - المختلف - ستظل قائمة ، الى
أن يقدم عنه ، شيئا من الرؤية النظرية ، حول أي العناصر التي
تتضمنها ، التشكيك الليبرالية ، يعتبر عنصرا أساسيا ، وأيها
يعتبر عنصرا اشتقاقيا .

ومن سوء الحظ ، أن الأحرار (الليبراليين) وخصومهم ،
(٣٢ - فلسفة)

اختفوا ، سواء حول العناصر الأساسية ، أو العناصر الاشتقاقية
(الفرعية) أو فيهما معا ..

وكثيرا ما يردد خصوم الليبرالية - مثلا - ما يأخذونه على
الليبراليين ، من أنهم ينحازون لنظام التنمية الاقتصادية ، والنظام
البيروقراطي ، ويؤيدون انشاء الصناعات اللازمة للتنمية ، ويدعون
الى شكل للحياة ، تسخر فيه التنمية ، لحسابه خاصة .. وهو
الشكل الذي يشجعون فيه على المنافسة ، والفردية ، والاشباع
المادي .

والواقع أن بعض السياسيين ، ممن يعتبرون من الأحرار
النموذجيين ، من أمثال « هوبرت هوفري » و « روى جنكينز »
يساندون الدعوة الى التنمية الاقتصادية .. لكن هل تعتبر هذه
المساندة ، موضوعا لمبدأ أساسي من مبادئ الليبرالية ، لمجرد أنها
ترتبط في بعض جوانبها بمذهب المنفعة ، الذي يجعل منه ذاته
هدفا للخير العام ، يعطو على غيره من أهداف الرفاهية ؟

و إذا كان الأمر كذلك ، فإن انفصال عدد من الأحرار (الليبراليين)
عن الدعوة الى التنمية ، تثبت صحة النظرية المتشككة ، التي
تصف الليبرالية بأنها كانت مجرد تحالف وقتي ، وعارض بين
أوضاع سياسية ، لا علاقة بينها .. وأنه انتهى الآن .. فهل نعتبر
التنمية ، مسألة فرعية منبثقة من استراتيجية قائمة داخل
النظرية الليبرالية (وذلك محل نظر) قصد بها - الحد من عدم
المساواة الاقتصادية ، مثلا ؟ .. وإثباتها - من ثم - قد تكون هي التي
أثارت الخلاف بين الليبراليين ، بعضهم مع البعض ، وإن لم يؤد
- هذا لخلاف - الى انقسامهم ، أو يحدث أزمة بينهم ؟

وإن يكفي جوابا على هذا السؤال ، أن ننشير مجرد إشارة ،
الى الحقيقة الواقعة ، والتي تقول أن عددا من هؤلاء الذين يسمون
أنفسهم « أحرارا » ، قد أيدوا - مرة - التقدم الاقتصادي بحماس

أكبر ، مما يفعلونه الآن .. بل وأكبر من أن يوصف به :علاقة
المندائية ، بين الامبرالية ، وبين الليبرالية .. وهى علاقة يكفى
لإثباتها ، أن نذكر أسماء الرجال الذين يسمون أنفسهم أحراراً ..
رغم أنهم ، هم المسئولون عن حرب فيتنام .. وانما الاسئلة
الحيوية ، التى يجب أن تطرح هنا .. هى تلك التى تتناول العلاقة
النظرية ، وتشير ببساطة الى التاريخ ، حيث لا نرى داعياً - على
الأقل - لان نشر ، دون جدوى ، الى أى افتراض ، نفترضه حول
طبيعة هذه العلاقة .

على أن ثمة سؤالاً كهذا ، تجب اثارته ، حول الاثر العام الذى
نشأ عن العلاقة بين الرأسمالية ، وبين الليبرالية .. ذلك لان
الواضح - يقينا - أن الذين يسمون أنفسهم أحراراً سواء في أمريكا ،
أو في بريطانيا ، كانوا متلهفين على انشاء ما يعرف باقتصاد
السوق ، وحر نظام يتبع بقسط أكبر من الحرية ، في أعم -اله
ونشاطاته ، وانتاجه ، أو في العدل على دمج السوق الاقتصادى
الجماعى ، بدلا من اقتصاد آخر للسوق في ظل نظام اشتراكى
مفترس .

هذا هو الادعاء المعروف ، فيما يقال من أنه لا يوجد أى اختلاف
جذرى ، بين الليبراليين وبين المحافظين ، على صعيد السياسات
الغربية .. بينها يثور الخلاف (مرة أخرى) بين الآراء ، حول
العلاقة بين الرأسمالية ، وبين الليبرالية ، فيما يتعلق بما يقال
من أن الارضاع الدستورية ، في قانون « نيوديل » الليبرالى ، تفتقر
الى تقرير مبدأ حرية الاستثمار ذاته ، فضلا عن مبادئ أخرى
للحرية ، لا تتوفر الا في اقتصاد السوق . يقرم على أسس نظرية .

وإذا كان ذلك ، فان أية ضغوط على السوق ، قد يوافق عليها
« الليبرالى » خلال عملية إعادة التوزيع ، أو التنظيم ، أو الاقتصاد
المختلط ، باعتبار أن ذلك - في رأيه - هو ما يقتضيه الامتثال

للإيمان ، الأساسية الليبرالية ، والتي قد يكون المرجع فيها إلى
الضرورة العينية ، التي تهدف إلى حماية الأساس البنائي ، من
التعرض للثورة .. هذا إلى أن القول بأن الخلافات الأيديولوجية
بين المذهب الليبرالي ، وبين مذهب المحافظين ، خلافات تافهة ،
قول بفتور إلى دليل يقوم على كشف الحقائق .. فإذا خال للبعض
أن يترك الرأسمالية برمتها ، فإن يطول به الوقت حتى يتحول
إلى « ليبرالي » .. على نحو ما فعل غيره من الليبراليين السابقين ،
مما انتهى ، بالليبرالية - كقوة سياسية - إلى التصدع .

على أنه وإن لم تكن الرأسمالية - بالعكس - فرعاً مستقلاً من
قانون « نيوديل » الليبرالي ، فإنها مع ذلك ، تحظى بشيء من
الشعبية ، بين الليبراليين ، لأنها في نظرهم (خطأ أم صواباً)
أفضل الطرق التي تساعد على تحقيق أهدافهم الأساسية المختلفة
.. ولا يهم بعد ذلك أن يختلفا فيما بينهم ، حين ما إذا كانت حرية
الاستثمار ، ستكون في مأمن في ظل انضروف الجديدة وبدون انقسام
عديق ، وبدون أزمات نظرية ، كما قدمنا .. حتى وإن ظننا على
خلافهم الأيديولوجي العام ، مع المحافظين ، وإكفنا مع ذلك يجب
(مرة أخرى) أن نعيد التفاتنا ، إلى المسألة من ناحيتها النظرية ،
لنرى نؤصل الفروض التي تواجه الواقع السياسي .

مذان الامران - علاقة الليبرالية ، بالتنمية الاقتصادية ،
والرأسمالية - يتعارض كل منهما مع الآخر ، إكفنا نستطيع أن
نحدد لمساكن المتماثلة ، للتمييز بين ما هو أساسي ، وبين ما هو
استراتيجي ، في كل من أركان التسوية التي قضى بها قانون
« نيوديل » الليبرالي .

الليبرالي .. يدعو إلى حرية القول .. لكن .. هل حرية
القول لها قيمة أساسية ؟ أو هل هي الوسيلة الوحيدة ، لبلوغ أي
مهدف آخر ، مثل الكشف عن الحقائق (كما يقول ميل) أو اختبار
كفاءة الأداء الديمقراطي ، (كما يقول مايكل جون) ؟

والليبرالي لا يوافق على أن تكون الطريقة التي تتم بها حماية الأخلاق ، من خلال قانون العقوبات ... فهل يعني ذلك ... أن الليبرالية ، تعارض في تكوين مجتمع يقوم على أساس من الشعور المشترك بالتكافل ؟ ... أو أنها تنظر فقط ، نظرة عدائية ، إلى الطريقة التي يزج بها قانون العقوبات لحماية الشعور الاجتماعي المشترك ؟

بدا ... ولا بد لي أن أنبه - بغض النظر عن أي تحوط غير ضروري - إلى أن هذه الأسئلة ، لا يمكن أن تجد لها جوابا فوريا - آخر النهار - بمنأى عن حركة التاريخ ، أو بمنأى عن نظرية التطور الاجتماعي ... ولكنها مع ذلك - أي الأسئلة - لن تتناقض مع حقيقة الإصرار على أن التحليل الفلسفي لفكرة الليبرالية ، يعتبر عنصرا جوهريا ، للمسألة كلها ذاتيا .

وعنى ذلك فإن سؤالى الأساسى عن : ما هى الليبرالية ؟ ... يصبح سؤالا ، قابلا للإجابة عليه ، على الأقل كمحاولة لازمة ، قبل أن نوجه بأسئلة تاريخية أخرى أكثر صراحة ، تثيرها النظرية المتشككة ... ولأن سؤالى - فضلا عن ذلك - يتناول على لتحديد ، استيضاح ، ماهية الأخلاق التي تفادونها التسويات الليبرالية الخاصة ، في نصوص قانون « نيوديل » .

ذاك أن ثمة وجهة نظر معينة ، تتناول - في تصورى - الدور الذى تلعبه النظرية السياسية ... وتفترض أولا ، أن تكون الليبرالية قائمة على بعض عناصر الأخلاق السياسية الدستورية ، والتي وإن ظلت بعض الوقت ، على شكلها البدائى ، إلا أنها ، استمدت بقدرة ذاتها ، كعامل مؤثر ، فى الحياة السياسية ، كما تفترض . ثانيا ... أن تكون القوانين الليبرالية المتميزة ، قد صدرت استجابة ، لما تمسك به هؤلاء الذين تحركوا - لسبب أو لآخر - تحت ستار الأخلاق الدستورية متأثرين بتصویرهم الخاص ، عن الاضطلاع الاشتقاقية ، باعتبار أنها لازمة لاستكمال

النظرية السياسية الليبرالية من الناحية العملية ، وهذا بالإضافة الى أن آخرين قد تحركوا - لأسباب خاصة بهم - واتضمنوا تأكيد ذلك التصور .

وقد أدى فشل هذه القوانين ، الى تفتيت الليبرالية ، نتيجة لما اسببان فيما بعد من عدم فعالية الاوضاع الاشتقاقية المذكورة ، أو نتيجة لتغير الظروف الاقتصادية ، والاجتماعية ، بما أبطأ فعاليتها ، أو نتيجة انسحاب حلفائها الذين كان لهم دورهم في هذه الفاعلية ، كقوة سياسية ، وسحب تأيدهم لذلك التصور .

ولست أزعم أن الاخلاق الدستورية ، في المذهب الليبرالي ، كانت القوة المؤثرة الوحيدة ، في صدور القوانين الليبرالية ، بل ولا أزعم أنها كانت أقوى العوامل المؤثرة ، في هذا الصدد . . لكني أصرم بأنها - أي الاخلاق الدستورية - كانت تتميز بذاتها كعامل مؤثر ، بالقدر الذي يوحى بالفكرة التي أيدها كل من الاحرار «الليبراليين» ، وخصوصهم على لسواء ، كمبرر إقحام هذا المذهب من الناحيتين العرقية والشمعية .

غير أن هذا المبرر ذاته ، هو الذي أظهر - الى مدى بعيد - أن الزعم بأن تصوير أي وضع خاص ، بأنه دستوري ، أو أساسي ، وليس فرعياً أو اشتقاقياً ، في أية نظرية سياسية ، سيضمننا أمام صورة معقدة ، ومتناقضة . . ومن هنا . . يدعوني التساؤل . . كيف أبداً إذن لكي أقدم وصفاً وفيما للاخلاق الدستورية في المذهب الليبرالي ؟ . . وهذا هو ما يجب أن يتوافر للإجابة عليه ، عدد من الشروط . . أوجزها فيما يلي :

(١) أن تحدد الاوضاع التي توحى بالشعور ، - على سبيل الافتراض - بأنها ستكون من الاوضاع الدستورية ، التي تتضمنها البرامج السياسية الشعبية ، في ثقافتنا ولو اني لا أزعم ، أساساً ، أن بعض المبادئ الدستورية ، - اذا ما تفهمها الشعب ، ستكون كافية لشرح القوانين والتسويات الليبرالية وانما قصدت

أن أشير غقط الى أن ثمة مبادئ خاصة ، يمكن أن تساعد في شرح هذه القوانين على أساس أن الشعب قد استوعب فعلا ، هذه المبادئ .

(ب) أن ترتبط الأوضاع السياسية (التي وصفتها - بصورة عرضية - بأنها قضايا ليبرالية معروفة) بالتسوية الليبرالية الأخيرة والواضحة ، ارتباطا كافيا ، بحيث يمكن النظر إليها كأوضاع دستورية ، من خلال هذا التصور الشامل ، وبحيث ينظر أيضا - وفي نفس الوقت - الى الأوضاع الاشتقاقية ، أو الفرعية ، في ضوء هذا التصور ، باعتبار أنها أوضاع منبثقة فعلا عن الأخلاق الدستورية .

(ج) ان تحديد المبادئ الدستورية ، يجب أن يكون بالتفصيل الكافي ، بحيث يمكن تمييز الخلق السياسي الليبرالي عن غيره ، من الأخلاقيات السياسية ، في المذاهب الأخرى . . . فإذا قلت - مثلا - أن من الأحكام الدستورية ، الليبرالية ، أن تلتزم الحكومة بمعاملة مواطنيها بالاحترام ، فان ذلك يعتبر بمثابة تعميم لمبدأ دستوري ، يحتاج الى التفصيل الكافي ، لأنني برغم أن الليبراليين قد يؤمنون على أن كل تصوراتهم تنبع من هذا المبدأ ، فقد يدعى المحافظون ، والماركسيون ، وربما الفاشيون ، نفس الادعاء في نظرياتهم .

(د) فإذا ما تحققت هذه المطالب الشكلية ، تكون الشروط قد استوفيت بتمامها ، وتميزها بالكامل . . . ومن ثم يكون من الأفضل ، أن نعمق من تفهمنا وتركيزنا ، بصدد المبادئ الدستورية ، التي تستجيب لهذه الشروط ، بدلا من التركيز على القصور في عمومها ، لان الحالة الأولى ستكون أقدر على تفسير نفسها ، والتدليل على أن هذه المبادئ للدستورية ، تسبق القوانين أو التسويات الخاصة وتعرض بعدها .

على أن الشرط الثانى من الشروط المذكورة : يفضلها .. في أنه يهدينا إلى نقطة ابتداء تقضى هنا أن نوضح ما يعتبر من الأوضاع السياسية ، في القوانين ، أو التسويات الليبرالية الأخيرة ، وهو الأمر الذي يدعونى بهذه المناسبة ، أن أُنحدث عن «الاحرار» (الليبراليين) باعتبار أنهم يؤيدون هذه الأوضاع .

وعلى صعيد السياسة الاقتصادية ، يطالب الاحرار بتذويب الفوارق بين الثروات ، من خلال برامج الرخاء ، وغيرها من أشكال إعادة التوزيع ، عن طريق الضرائب التصاعدية .. وهم يؤيدون بضرورة تدخل الحكومة في الاقتصاد، تحقيقا للاستقرار الاقتصادي، والسيطرة على التضخم والحد من البطالة ، وتقديم الخدمات التي لا يستطيع غيرها أن يقوم بها ..

غير أنهم مع ذلك يفضلون نوعا من التدخل البراجداتى المتوازن ، يدعم التدرج ، بعيدا عن التحولات الدرامائية ، من الاستثمار الحر ، الى القرارات الشمولية ، الخاصة بالاستغلال والانتاج ، والاسعار ، والاجور ..

ويدعون الى المساواة بين الاجناس ، ويوافقون على تدخل الحكومة ، لتأمينها بالقوة ، سواء كان ذلك ضد التمييز (العنصرى) على المستوى العام أو الخاص ، في ما يهد التعليم ، أو في الإقامة ، أو الوظف .. ولكنهم في نفس الوقت ، يعارضون الاشكال الاخرى للتعديلات الجماعية ، التي تتقرر بقرارات فردية ، كما أنهم يعارضون في « تنظيم » الحديث في السياسة ، ومضمونه .. حتى ولو كان يهدف أكبر لحالية النظام الاجتماعى ، أو في « تنظيم » آداب الجنس ، حتى ولو صادف ذلك تأييد الغالبية الساحقة .

هذا الى أنهم ينظرون بارتياح إلى القانون الجنائى ، ويلحون في الحد من التصوص التي تتناول آداب السكوك ، والتي تنسم بحورها المتناقضة ، كما يؤيدون الاجراءات التي تدين استنراج

المتهم إلى الاعتراف بجريمته ، أو إكراهه على الاعتراف بها ، مما يجعل من الصعب التغلغل في أعماق المتهمين .

عنى أن ذلك لا يعنى أن كل من ، ينحاز إلى أى وضع من هذه الأوضاع ، سيفعل ، بمقتضى ما يمل به عليه ، فهناك بعض الناس الذين يسخون أنفسهم أحرارا ، لا يؤيدون كثيرا من عناصر هذه المجموعة من المبادئ ، على حين أن كثيرا ممن يسمون أنفسهم المحافظين .. يؤيدون أغلبها ... وإنما الذى يعيننا في هذا الصدد ، أن نجد مهيأرا ، نحدد على أساسه ، من هو الليبرالى ، ومن هو المحافظ .. ذلك أننا لا نستطيع في الواقع أن نهتدى إلى الخط ووضوح يفصل بين الفريقين ، على النحو الذى كانا عنده من قبل .

ومع ذلك فقد أغفلت بعض الأوضاع التى ثار حولها الجدل ، عن مجموعة القوانين الليبرالية ، من ذلك مثلا ، تأييد التدخل العسكرى في فيتنام ، أو الاتجاه المشترك ، في الوقت الحاضر إلى تجايد حقوق الإنسان في البلاد الشيوعية ، أو 'مطالبة' بقسط أكبر من المشاركة في الحكم المحلى ، أو في حماية المستهلك ضد المستثمرين ، أو حماية البيئة ...

كما أغفلت أيضا ما ثار حوله الجدل ، بصدد انتشار المذهب الليبرالية ، مثل شروط التمييز بين الأقليات ، في التعليم ، أو التوظيف .. وإذ ذلك سأكفى بافتراض الأوضاع الليبرالية التى لا يكتنفها التناقض ، هى التى تتمثل فيها التسويات الدستورية ، الحقيقية ، فإن صح قولى ، فإن النظرية الخاصة بالمساواة ، تعتبر - فيما يبدو - الركنة الدستورية ، التى تستند إليها هذه الأوضاع ، وإنما يمكن من خلالها ، أن ندلل على أن ثمة وضعاً حقيقى مناقشته ، باعتباره ، ليبراليا فعلا .

(٢)

فهل نجد خيطاً ديدانياً ، يتواصل بين الأوضاع الليبرالية ،
وتلك التي تدير هذه الأوضاع عن مثيلتها لدى المحافظين ؟
وثمة جواب معروف - رداً على هذا السؤال - وهو جواب
خاطيء ، ولكنه على خطئه ، يوضح أمامنا ، الطريق ...

ذلك أن الساسة الديموقراطيين ، يعترفون في ضوء هذه
الإجابة ، بعدد من النظريات السياسية ، الدستورية المستتقة ،
وأهمها النظريات التي تتعلق بالحرية ، وبالمساواة .

ومن سوء الحظ أن التعارض ، غالباً ما يقع بين الحرية
والمساواة ، إلى حد أن بعض الوسائل الفعالة التي تتخذ لدعم
مبدأ المساواة ، تنطوي في أغلب الأحيان على التضيق من الحرية ،
ولذلك فكثيراً ما يتوقف الحكم على سياسة الحكومة القوية ، على
مدى ما تحققه من التوفيق بين النظرين المتعارضتين ، بينما
يختلف أثر هذا التوفيق باختلاف الطريقة التي يمارسها بها
السياسيون ، وسائر المواطنون .

فالاحرار (الليبراليون) يميلون نسبياً إلى مبدأ المساواة ،
أكثر مما يميلون إلى الحرية وهو العكس مما يتجه إليه المحافظون .
ومن هنا يأتي التخلخل في التوازن بين الأوضاع الليبرالية على النحو
الذي أسرت إليه . . وقد نشأت عن هذا التصور ، نظرية حول ماهية
الليبرالية . . تشترك في نفس المبادئ الدستورية ، مع نظريات
سياسية ، أخرى ، بما فيها ، النظرية الراديكالية ، ولذلك
فهي تترك المجال للشك فيما تصفه ، طالما أن الراديكالي حتى لو
اهتم أكثر من الليبرالي بالمساواة ، بينما كان اهتمامه بالحرية
أقل منه (. . فاته عندئذ ، لا بد وأن يتخذ بناءً على ذلك ، وقفاً
مغايراً تماماً ، من الراديكالية المتطرفة . . وهنا يترك الليبرالي ،

القضا دن تصفها ، في محاولة غير مضمونة ، للتوفيق بين وضعين متطرفين ، كل على نهض الآخر .

وبنا دن شك في أن السياسات الامريكية ، قد تتصف بالسفسطة ، حين تتترك المجال دفتوحا لآراء دستورية مستقلة ، يشترك كل من الاحرار والمحافظين في تأييدها ، على السواء : مثل الدعوة الى الاستقرار ، والامن . بحيث ينتهى التوفيق الذى تصدر به قرارات خاصة ، الى صورة مدققة . بينما انه اذا ظل عصب النظرية قائما على أساس الملائسة الايديولوجية ، بين الحرية ، والمساواة . كعبدآين دستوريين ، فانها لن تنجح . لانها في المقام الاول ، ام تحقق الشرط الثانى (ب) من الشروط التى وضعناها (انفا) . فهى على احسن الفروض ، تستجيب فقط الى عدد محدود من المناقضات السياسية ، التى تحاول تفسيرها ، في حين أنها - أى النظرية - تعنى بالمناقضات اقتصادية ، لكنها لا تفيد - ان لم تضر - في حالة مثل تقارير الرقابة ، وخاصة فيما يتعلق بتفضيه نصوص القانون الجنائى عموما .

وثمة عيب اهم في هذا التفسير : لانه يفترض أن الحرية ، تعطى « بالمقاس » كما اذا صدر قراران سياسيان ، كل منهما ينطوى على تقييد حرية أحد المواطنين ، وعندئذ قد يقال أن القدر الذى حرم منه هذا المواطن ، في القرار الخاص به ، أكبر ، أو أصغر من القدر الذى حرم منه الآخر ، في القرار الآخر ، وذلك افتراض لا بد منه ، والا كان القول بثن فكرة الحرية ، والا كان القول بأن الحرية تعتبر مبدأ دستوريا ، سواء في البناء السياسي الليبرالى ، أو المحافظ قولا لا يستند الى أى أساس .

بل أن غلاة المحافظين ، ينظرون الى الحرية ، بالمناظر الذى يوجهونها به ، وفق رغباتهم (ولو الى طرف المدينة ، في طريق لكسنجتون ، مثلا) ومن ثم يجوز الانتقال منها ، لا احسب بعض الآراء السياسية المعارضة والهامة ، ولكن التماسا للمكانسب

١. الفعالية التي قد تفرضها الأساسية ، أو تحقيقا لأغراض تجارية ،
 مألوفة ، ولذلك فإن ما يقتضيه تنظيم التجارة ، من انتقاص لبعض
 الحريات ، يتناقض مع ما يدعيه المحافظون من أنهم يقيدون الحرية
 قدرها . وذلك ما لم يوضحوا الأسباب التي تبرر القول بأن الانتقاص
 من بعض الحريات ، في سبيل تنظيم التجارة ، يعتبر أخف وطأة
 من وضع القيود عليها . مثل حرية القول ، أو حرية البيع بالسعر
 الذي يرتضيه الآخرون ، أو أية حرية أخرى ، يعتبرونها ، من
 الحريات الأساسية . على أن ذلك على التحديد ، هو ما لم
 يستطيعوا توضيحه ، بالنظر إلى أننا لا نهلك فكرة الحرية ،
 بالقدر الذي يتيح لنا ، أن نطلب منها ما يكفينا ، غم لا يمكن
 لهم أن يدعوا - مثلا - بأن ما يقتضيه تنظيم التجارة من التدخل ،
 فيما يريد أن يفعله معظم الرجال والنساء ، سيكون أقل مما قد يرد
 من القيود في أي قانون يصدر بمنع الأفراد من التحدث في صالح
 الشيوعية ، أو في أي قانون يحرم عليهم رفع الأسعار على وهم
 . بل أن معظم الناس ، يهتمون بقيادة السبارات ، أكثر من
 الاهتمام بالحديث في الشيوعية . ثم أنهم لا يجدون الفرصة ،
 لتحديد الأسعار ، حتى لو أرادوا ذلك .

ولست أقصد هنا ، أن نتجاهل الحريات الأساسية ، مثل حرية
 القول ، وإنما قصدت إلى أن الدفاع هذه الحريات ، لا يتأتى فقط
 بأن نوفر لها المزيد من الاستقرار ، من أجل المزيد من الحرية ،
 بدلا من أن نوجهها وفقا لرغبتنا ، لأن الحريات الأساسية تستمد
 فعاليتها من قيمة الأشياء أو الحقوق التي تحميها . فإذا كان الأمر
 كذلك ، فلن نستطيع أن نجد تفسيرا واضحا للفرق بين الأوضاع
 السياسية الليبرالية ، أو المحافظة . حتى لو كانت حجة هذه
 الأخيرة ، أنها تحمي استقرار الحرية ، لذاتها بما تخطو عليه من
 القيمة الذاتية ، بصورة أكثر فاعلية من الأولى (٢) .

نومع ذلك فبوسعنا أن نقول ، بأن الوجه الآخر من تفسير محور
الخربة ، المساواة ، أخذ طريقه الى الوضوح ، وحتى اذا لم نذهب
الى حد القول بأن المحافظين ، لا يؤمنون بالدعوة الى الخربة ، أكثر
مما يؤمن بها الاحرار ، فاننا مع ذلك ما نزل على رأينا بأنهم
يؤمنون بالدعوة الى المساواة ، ولو بقدر أقل ، وعند هذه الحدود
يمكن أن نجد التفسير الواضح للمواقف السياسية بأوضاعها المختلفة .
بالمحافظين ، يربطون الى التهورين من شأن المساواة ، اذا
تعارضت مع أهداف أخرى مثل الرخاء العام ، أو دواعي الأمن ، بينما
يرهب الاحرار - عكس ذلك - الى تقدير المساواة تقديرا أكبر
نسبيا ، أما الراديكاليون ، فيتفوقون على هؤلاء في نظرتهم اليها .

وهكذا - مرة أخرى - يتضح أن هذا التفسير ، هو التفسير ،
الذي يتجاوب مع المتناقضات الاقتصادية ، وان كان أقل تجاوبا
مع التناقضات الاقتصادية ، ومع ذلك - مرة ثالثة - فان ما يشوبه
من العيوب ، تتركز بصورة أكبر في شدة أهميتها ، وعموميتها ،
ولذلك يجب أن نطابق بصورة أوضح ، بين معنى المساواة بمفهومها
كفكرة دستورية ، لدى كل من الاحرار ، والمحافظين بحيث أننا اذا
ما حققنا هذه المطابقة ، فسنجد أنها ستنتهي بنا ، الى أن رؤية
المحافظين للمساواة وتقديرهم لها ، أقل منه لدى الاحرار ، وهي
ما يسمح لنا بالقول ، بعبارة أخرى ، بأن نظرة كل منهما ، تختلف
عن الآخر ، فيما تتطلبه المساواة .

في اننا يجب أن نهيز - في هذا الصدد - بين مبدئين مختلفين
للمساواة ، يستقل كل منهما بأيدولوجيته الخاصة ، كنظرية
سياسية قائمة بذاتها (٣) هما :

المبدأ الاول : ويقوم على أساس مطالبة الحكومة بأن تعامل
جميع من تلزمها رعايتهم ، على قدم المساواة ، كأفراد متساوين ،
سواء من حيث ، احترامها لهم ، ومن حيث اهتمامها بهم ، وليس

خبر-دعنا هينا .. خاصة والله لا يفترض أن يعامل كل فرد منا -
 أو معظمنا - أطفال جيرانه ، بنفس معاملته لأطفاله وب بنفس
 الاهتمام الذي يوليه إياهم ، أو يعامل كل منا الآخر بنفس
 الاحترام .. ولذلك يحق لنا أن نتوسل في أية حكومة ، ان تلتزم
 بواجبنا في معاملة جميع مواطنيها على قدم المساواة بهذه الكيفية .
 والمبدأ الثاني : يقوم على أساس مطالبة الحكومة ، بأن
 تعامل جميع من تلزمها رعايتهم ، على قدم المساواة ، في توزيع
 مصادر الثروة ، أو الفرص ، على الأقل ، بأن تعين على تأمين كل
 ما من شأنه أن يحقق هذه المساواة ، أو أقرب ما يكون الى المساواة
 في هذا الخصوص ..

ومن المفهوم طبعاً لدى الجميع ، أن الحكومة لا تستطيع أن
 تبذل من كل فرد على حده ، مساوياً ، في كل حالة من الحالات
 الخاصة .. بل ان الناس يختلفون حول المدى الذي يمكن للحكومة
 أن نذهب إليه ، في المساواة ، بالنسبة لبعض مصادر الثروة المالية
 مثلاً (التقود) .

ولو نظرنا الى المسألة ، من زاوية التناقضات السياسية ،
 لتحقق لنا ما يبرر قولنا ، ان الاحرار ، انما يطالبون بالمزيد من
 المساواة ، بالمعنى المفهوم من المبدأ الثاني ، أكثر مما يطالب به
 المحافظون .. الا أنه من الخطأ أن تستنتج من ذلك أنهم ، يقيمون
 المساواة ، بالمعنى المفهوم من المبدأ الاول ، أو من مبدأ أساسي آخر .
 ولقد ذكرت أن المبدأ الاول ، يعتبر أقوى في أساسه لاني
 أعتقد ، سواء بالنسبة للاحرار ، أو بالنسبة للمحافظين ، ان الاول
 مبدأ دستوري ، بينما الثاني ، اشتقاقي ، أو فرعي .

هذا الى أن معاملة الناس على قدم المساواة ، قد تكون -
 أحياناً - هي الطريق الوحيد لمعاملتهم ، كأفراد متساوين ، غير أن
 العكس يقع في أحيان أخرى .. فلو فرضنا ، أن مبلغاً محدداً خصص

كمعونة عاجلة ، لمنطقتين شعبيتين ، لدهبهما الفيضان .. فان
معاملة المواطنين في كل من المنطقتين على قدم المساواة ، تقتضي
أن نزيد من المساعدة لمن تعرض لمخاطر أشد ، في المنطقة المنكوبة ،
بدلاً من توزيع الموزنة بالتساوي .

وفي حالة كهذه - وفي حالات أقل ظهوراً - يرى المحافظون : أن
معاملة المواطنين بالتساوي لا تعنى معاملتهم كأفراد متساوين ،
همم يوافقون - مثلاً - على التمييز في القبول بالجامعة ، سيؤدي
إلى أن يجعل الجنسين ، أقرب إلى المساواة في الثروة ، وإنما يبقى
رغم ذلك ، أن السود والبيض ، من المتحقين بالجامعة ، لا يعاملون
إزاء برامدها على قدم المساواة .. وقد يرى المحافظون أيضاً - إذا
كانوا من أنصار مذهب المنفعة - فيما قد يتعللون به - وأن كان
بصفة أكثر تصميها - ضد إعادة توزيع الثروة ، بحجة أنها تؤدي
إلى خفض الكفاية الاقتصادية ، وأن الطريق 'لإوحيد لمعاملة الناس
سواسية ، هو أن نقرر حداً أقصى لم توسط الرخاء بالنسبة لجميع
أفراد المجتمع ، مع توزيع المكاسب ، والخسائر ، بين الجميع ،
بنفس النسب ، وأن السوق الحرة هي الأداة الوحيدة ، أو الأفضل ،
لمباوغ هذا الهدف .

ومنه حجة مردودة ، في رأيي ، لكن إذا كان المحافظون ، جادين
في إثارتها ، فإنهم لا يستطيعون أن يبخلوا - أن صبح التعبير -
بالاهمية الكبيرة لمعاملة المواطنين كأفراد متساوين .

وإذك لا مناص من رفض هذه الفكرة البسيطة ، التي تقول
أن الليبرالية ، تركز على عنصر موازنة بين مبادئ المساواة ،
والحرية ، وأن كانت دراستنا لفكرة 'مساواة ، نطرح بالضرورة ،
خطوطاً أكثر فائدة ، وهو ما يدعوني إلى الافتراض - وهذا رأيي -
بأن ثمة اتفاقاً عريضاً بين السياسات المعاصرة بينهم .. وأن كنت
لا أنكر ، ما قد ينطوي عليه هذا الرأي من ضرر كبير للسياسيين

الأمريكيين - مثلا - ومع ذلك فإن القليل من المواطنين ، وعدد آخر أقل من السياسيين ، يجب أن يسلطوا الآن ، بالتناقض بين واقع الاقتناع السياسي ، وبين المساواة كمبدأ مجرد ، في الاحترام ، والاهتمام وذلك على الرغم مما يحتفظ به الكثير من الناس ، لأنفسهم ، وما تنطوي عليه - كما ذكرنا - آرائهم المختلفة ، حول ما يقتضيه هذا المبدأ النظري ، في الحالات الخاصة .

- ٣ -

إذا معنى - بالنسبة للحكومة - أن تعامل مواطنيها ، كأفراد متساوين ؟ ذلك - فيما أراه - بمثابة سؤال .. عما يعنى بالنسبة للحكومة أن تعامل مواطنيها كأحرار ، أو كمستقلين ، أو كمتساوين في الاعتبار .. وعلى كل ، فهو سؤال يتردد كمحور أساسي للنظرية السياسية - على الأقل - نذا « كانط » .

يقد تقتضي الإجابة عليه ، من طريقتين مختلفتين :

أولها : يفترض في الحكومة أن تقف موقف محايداً إزاء ما نسميه ، بحسالة الحياة السوية .

وثانيهما : يفترض في الحكومة ، أنها لا تستطيع أن تقف محايدة في هذه المسألة ، لأنها لا تستطيع أن تعامل مواطنيها ، باعتبارهم كائنات بشرية متساوية ، بغير أن يكون لديها نظرية ، تحدد ما يجب أن تكون عليه هذه الكائنات ، وسأشرح نقطة الالتفاف هذه فيما بعد .

فكل شخص يختار لحياته الطريق الذي يسير فيه على هداد ، ليجعل لحياته قيمة فالرجل المنهجى ، الذي يرى قيمة الحياة في البحث ، نه نظريته التي يرتكن عليها في ذلك .. ومراقب التليفزيون .. ومدمر الخمر ، الذي يتخذ منهج حياته ، في قوله « هذه هي الدبابة » .. على الرغم ، مما يغشي نهجه هذا - طبعاً - من تضليل ، أو لأنه أقل قدرة ، في عرض فكره ، والدفاع عنه .

فالنظرية الاولى في المساواة ، تفترض : أن تكون القرارات السياسية ، أبعد ما تكون ، عند صدورها ، عن أية فكرة خاصة ، تتعلق بالديانة السياسية ، أو ما يجعل للحبادقية .. طالما أن أفراد المجتمع ، يذعنون في مناهجهم وفكرهم ، ومن ثم لا تستطيع الحكومة ، أن تنظر اليهم كأفراد متساوين إذا هي رأت أن تفصل دينها على آخر من هذه المناهج التي يتخذها الناس مساوبا في حيواتهم ، أو إذا توقروا لانقضاء ، بأن ثمة انسانا . يتغون بالفريرة على انسان آخر . أو أخيرا ، لأن أحدهم ينتمى الى جماعة : أكثر مددا " و ذفونا .

أما النظرية الثانية للمساواة ، فتستند - بالعكس - الى أن مصحون المساواة في المعاملة لا يمكن أن ينفصل ، من بعض النزوات النظرية ، عما يحقق الخير للانسان ، وعن الحياة السوية ، لأن معاملة الفرد على قدم المساواة ، يعنى معاملته بالطريقة السوية التي يرغب في أن يعامل بها حقيقة ، أى شخص عاقل .. هذا الى أن الحكومة الرشيدة ، هي الحكومة التي نتبنى ، أو على الأقل تعترف ، بحاجة الناس الى أن يعيشوا حياة طيبة ، بمعنى أن تحزن ههاملتها لهم - في اطار المساواة بينهم - قائدة على أساس معاملة كل شخص ، باعتبار أنه يسعى الى هذا الهدف بأن يحيا حياة طيبة (أو سوية) أو على الأقل بقدر ما تستطيع تحقيقه . على أن هذا الاختلاف بين النظريتين ، لا يعدو أن يكون اختلافا نظريا ، ولكنه هام جدا وان كان كل ما يهمنى الآن ، هو أن أبرهن على أن الليبرالية أثبتت النظرية الاولى للمساواة ، كبدا مستورى في الاختلاف السياسية .. وسأحاول ان أثبت صحة هذا الرأي ، من هذا الطريق .

ففى الجزء التالى من هذا المقال ، سأبين كيف يكون من الافضل ، بل ومن المستحب ، أن أى مفكر ، يكون قد وافق على النظرية الاولى للمساواة (بهد أن وعى الظروف الاقتصادية (٣٣ - فلسفة))

والسياسية التي مرت بها أمريكا ، خلال العشرينات العديدة التي مضت (لابد وأنه سيفهم الاوضاع الليبرالية ، على النحو الذي تناولتها به في اطارها المألوف ، فان صح ذلك ، يكون الشرط لثاني من الشروط التي سبق أن أشرت اليها ، قد أخذ مكانه ، كأساس تقوم عليه نظرية ناجحة .

على أنني في القسم التالي ، سأحاول أن أستوفي الشرط الثالث ، بأن أوضح كيف يكون من المستحب ، بل ومن الأفضل لدى الشخص الذي انحاز برأيه الى العكس ، وانضم الى النظرية الثانية للمساواة ، أن ينتهي من هذا الرأي الى ما ينظر اليه كوضع من أوضاع المحافظين الأمريكيين وقد حرصت على أن أعبر بعبارة « برأيه الى العكس » . وذلك لان مذهب المحافظين في المساواة لم ينشأ تلقائيا فقط انطلاقا من رفضه للنظرية الليبرالية في المساواة .

ذلك أن النظرية الثانية (أو النظرية غير الليبرالية) في المساواة ، إنما تقوم فقط على أساس ما يجب أن تكون عليه معاملة الحكومة لمواطنيها ، وعلى الاقل جزئيا ، من منطلق فكرة الحياة لسوية (أو الطيبة) . وقد شارك الكثير من النظريات هذا الرأي ، ولو عن بعد ، ومنها نظرية المحافظين الأمريكيين ، وعدد آخر من الاشكال الاشتراكية والماركسية ، بالرغم من أنها تختلف - طبعاً - في فكירתها عن الحياة السوية ، التي تريدها . . . وبالتالي بالنسبة للأنظمة والقرارات السياسية ، التي تظاهرها .

وعلى هذا فبوسعنا أن نقرر بصفة حاسمة أن الليبرالية لا يمكن أن تعتبر ، توفيقاً ، أو محطة في منتصف الطريق ، تلتقي عندها أوضاع أقوى ، وإنما هي نظرية تقف في جانب واحد ، على خط هام ، ويترها عن جميع النظريات الاخرى المنافسة ، في مجموعها
ولست أنوي أن أقدم حججا في هذا المقال ، لادلل بها على أن

نظريتي الليبرالية ، تلتقى بالشرط الاول من الشروط التي اشرت اليها .. هذا الى أن النظرية ، يجب أن تقوم على الاخلاق السياسية بامتثالهم . اذى تتمثل فيه ثقافة الشعب ، رغم انى اعتقد بوضوح أن النظرية ، تستجيب لهذا الشرط . أما الشرط الرابع ، الذى يتطلب أن تكون النظرية ، مجردة ، وعادة ، بالقدر الذى تسمح به الشروط الثلاثة السابقة ، فانى أشك في أن يكون ثمة اعتبارا على نظريتي في هذا الصدد .

(٤)

والآن .. لو أردنا أن نضع تعريفا ، لليبرالى الذى يعتنق النظرية الاولى - أو الليبرالية - في المساواة ، وما الذى تتطلبه ؟ فدا فرضنا أن سؤالا ، وجه الى شخص ليبرالى ، أن ينشئ دولة جديدة .. فأول ما يتطلب منه ذلك .. أن يضع دستورها ، وأنظمتها الاساسية ، ثم لا بد له أن يطرح نظرية عادة للتوزيع السياسى ، نظرية تبين هوية المجتمع ، أيا كان اعتماده في مطالبه ، على السلع أو الموارد أو الفرص ، وسيصل الى شيء يشبه مبدأ المساواة ، في شكله البدائى .. فالموارد ، والفرص ، يجب أن توزع بالتساوى ، الى أبعد حد ممكن ، بحيث يصبح ما يخص لكل فرد ، كافيا لاشباع طموحه .. وإلى جانب ذلك فهناك هدف عام آخر للتوزيع : يقتضى أن يكون نصيب بعض الناس ، محل اهتمام أكبر من الآخرين ، أو تكوين الطموحات ، ومظاهر النبوغ لدى البعض ، أكبر بقا ، وانها لذلك ، يجب أن تظهر بالمزيد من العطاء ، من أجل هذا الغرض .

وقد يعترض البعض ، بأن مبدأ في المساواة (البدائية) ليس واضحا ، لانه يجهل حقيقة ، أن الناس أذواقا مختلفة ، وأن بعضهم بذقة عن سعة أكبر ، لاشباع الآخرين ، بحيث أن الرجل الذى يفضل الشمبانيا ، مثلا ، سيحتاج الى نقود ، اذا هو لم يقلع عن تناولها ، أكثر من رجل آخر قانع بشرب البيرة

على أن المواطن الليبرالى ، قد يرد على ذلك ، بأن الازدواج ، مهما اختلفت بين الأساس وجهما كان مداها ، ليست من الامور المفروضة ، كالامراض مثلا ، وانما هي من الامور التى يكتسبها كل شخص ، حسب المنهج الذى اختاره لحياته ، ووفقا لما يريده لحياته (٤) واذلك يجب أن يتوفر أكبر قسط من الحيادة الفعلية ، بحيث يخص كل فرد ، على نفس النصيب الذى يحصل عليه أقرانه ، ومن ثم يكون المرجع فى الاختيار بين الازدواج فى حالتى الاسراف ، أو عدم الاسراف ، الى الشخص نفسه دون نظر ، الى أن نصيبه الكلى ، سيزيد ، أو يقل ، اذا هو أسرف ، أو اذا حد من الاسراف فى حياته ، ودون نظر ، الى أنه - أيما كان اختياره - سيكون أقل حظا ممن اختاروا لحياتهم طريقة أكثر هذه اسرافا (٥) .

لكن .. ما الذى ، يتطلبه مبدأ المساواة العشوائية ، فى التوزيع ، من الناحية العملية ؟ .. فلنفرض أن الحكومة ، قامت بتوزيع جميع الموارد بمعرفتها مباشرة ، عن طريق توزيع وجبات الغذاء وتوفير وسائل الاسكان الخ .. ثم منحت كل مواطن فرصة مباشرة ، فى حدود الامتثال لنصوص القوانين المدنية والجنائية ، باعتبار أن لكل مواطن نفس الموهبة التى يتميز بها غيره ، ومع الافتراض بأن كل مواطن سيبذل مسارا حياته ، من نقطة ابتداء لا تقل عن غيره من المواطنين .

وإذا كان لكل مواطن ، نفس النظرية ، أو المنهج الذى اختاره طريقا لحياته سوية (أو طيبة) وأنه لذلك ، يؤمن بأولوية النشاط الانتاجى بأشكاله المختلفة ، على البطالة ، أو الفراغ .. عندئذ وعندئذ فقط ، يمكن تطبيق مبدأ المساواة العشوائية ، فى المعاملة ، بالمساواة فى التوزيع لكل شيء يراد توزيعه ، وبالتطبيق العام للقوانين المدنية والجنائية .

وسيكون واجب الحكومة - عندئذ - أن تدفع بعجلة الانتاج ،

الى أقصى حد ، يتحقق عنده ، الخير العام ، ويظل الجميع ، بما
في ذلك العاملين ، أو العاطلين ، وبحيث يقال كل منهم نصيبه من
الانتاج بالتساوي .

ولن يكون من الممكن - طبعاً - تحقيق أى من هذه الشروط
المتشابهة ، إلا أن التطبيق العادل للصور المختلفة من هذه النوعيات ،
يتسم أيضاً بشدة الاختلاف ، على نحو ما يتضح ذلك من المثال
التالى .

لنفرض أن جميع شروط التماثل ، التى ذكرتها ، توافرت
فعلاً ، فبدا عدا الشرط الأخير ، وبالنظر الى 'ذتلاف المواطنين ، كل'
عن الآخر ، حول فكرته عن الخير فسيترتب على ذلك اختلاف
في معيار 'الفضلية لدى كل منهم ، وبالتالي فإنهم يختلفون تبعاً
لذلك ، حول عناصر الانتاج اللازمة من الخامات ، والعمل ، والمعدات ،
التى ينبى على المجتمع أن يستخدمها في الانتاج . . كما سيختلفون
حول أى أنواع النشاط يجب منعها ، وأيها يجب تنظيمها ، لكن
لا نتعارض أو تعطل الأنشطة الأخرى ، الممكنة أو السهلة .

وهنا يحتاج الرجل الليبرالى - بصفته واضع القانون - الى
أداة تحقق له المساواة في المعاملة ، على الرغم من هذه الاختلافات ،
ولذلك فهو لا يجد من الأدوات المستخدمة - كأنظمة سياسية هامة -
خيراً من النظامين الرئيسيين ، في سياستنا الاقتصادية ، وهما :
أولاً : السوق الاقتصادى ، وعن طريقها تتحدد السلع التى
يجب انتاجها ، والطريقة التى يتم بها توزيعها .

وثانياً : الديمقراطية الليبرالية ، والتى تنظم صدور القرارات
الجماعية ، حول ما يراد تنظيمه : أو منعه ، من السلوك ، بحيث
يكون أى سلوك آخر ، غير ممنوع ، ممكناً ، وميسراً ، وبحيث يصبح
مطلوباً من هذه المنظمة المعروفة ، أن تحقق المساواة في التقسيم ،
بصورة أكثر عدالة من أى اجراء آخر .

ولا شك في أن السوق ، إذا استخدمناها ، كأداة فعالة ، هي التي ستقرر لكل نوع من أنواع الإنتاج ، سعره المناسب ، في ضوء ما يتكلفه من المواد ، والعمل ورأس المال .. وهي التي ستقرر ، ما يمكن إنتاجه علي خلاف ما قد يردده البعض ..

ثم ان هذه التكاليف ، هي التي تقرر الاستهلاك الذي يقبل علي ذلك الافتتاح ، المدى الذي يحسبه فيها يقدره انصبيه من التقسيم المتساوي للموارد الاجتماعية ، وهي التي تحدد له القدر من الاعداء ، الذي يوازن به ما يتكلفه في السكن أكثر من الكتاب مثلا .. في الكتاب ، أكثر من أي شيء آخر .

كما أن السوق - من ناحية أخرى - هي التي ستقدم للعامل ، المعيار الذي يوازن به بين اختياره ، للنشاط الانتاجي ، وبين الفراغ ، وتساعد على اختيار نوع النشاط الذي يريده ، دون غيره ، وهي التي يستخبره من خلال السعر الذي تحدد له عمله ، بحقدار ما يمكن أن يكسبه ، أو يخسره ، اذا ما اتخذ قراره ، باختيار مهنة ، أو عمل معين دون غيره .

و- هذه المقاييس ، تجعل من التوزيع الذي يختص به كل مواطن ، أداة لتحديد الافضليات ، لدى غيره من المواطنين ، على نفس النسق الذي اختص هو به ، وهكذا تصبح المحصلة النهائية للتفضيلات الشخصية ، قاصرة على تحديد أعباء التكاليف الحقيقية للمجتمع ، والتي يحقق بها اختياراته الخاصة ، بين وجوه النشاط انساني ، والخدمي على السواء .

فالمساواة في التوزيع ، وما تقتضيه من مساواة بين تكاليف الإشباع ، الحاجات التفضيلية الخاصة بكل فرد ، وبين حاجات غيره من الافراد .. لا يمكن تحقيقها ، الا باتباع المقاييس المذكورة . ومن التسليم بحالات عدم المساواة الناشئة عن ممارسة حرية استئجار ، نرى من غير المعقول ، - فيما يبدو - أن يكون العضو

الليبرالى - وهو الواضع للقانون - قد اختار اقتصاد السوق، لأسباب تتعلق بالمساواة ، أكثر مما تتعلق بالفعالية . . . الا أنه من خلال النظر فى الخاص باختلاف الناس فى تفصيلاتهم بين السلع ، والخدمات ، فان السوق ، هو الذى يعتبر فى هذه الحالة ، أكثر الأجهزة تحقيقا للمساواة ، اذا ما قورنت بغيرها ، عدوما .

ذلك أن أفضل ما يمكن أن يسمح به غير ذلك من الصور الأخرى . هو أن تصدر قرارات خاصة بالاحتاج والاستثمار ، والاسعار ، والاجور ، بواسطة أعضاء منتخبين رسميا فى الاقتصاد الاشتراكى . لكن . . هل يمكن أن نستوثق من المبادئ التى سيسير عليها هؤلاء الاعضاء ، فى القرارات التى يصدرونها فى كل من هذه الأدوار ؟

وما يوجبهم العضو الليبرالى ، ردا على سؤال كهذا . . بأن « يطيعوا » القرارات التى كان يمكن أن يحددها السوق كما لو أنه كان يعمل بكفاءة ، فى ظل منافسة حرة ، ومعرفة كاملة ، بأحواله . بيد أن هذه « الطبخة » قد تكون من الناحية العملية ، أقل كفاءة ، مما يحب أن يكون عليه السوق فى الواقع ، وعلى أية حال ، فما لم يكن لدى « الليبرالى » من الأسباب ، ما يدفعه الى الاعتقاد ، بأنها ستكون أكثر كفاءة ، فانه سيجد المبرر انفسى لرفضها . . ثم ان أية كفاءة ، دهمها بدت ضئيلة فى الظاهر ، بالنسبة لاسواق افتراضية . . فلا بد من سوق خاصة تنافسها ، لكى تحدد فى ضوء هذه المنافسة ، أى القرارات التى سيتخذها الافراد ، اذا هى اضطرت فعلا ، الى اتخاذ قراراتها ، فى الاستثمار ، والاستهلاك ، والعملية ، وفقا لاسعار السوق . وهذه المعلومة ، التى لا بد وأن تستقى من طرق عديدة ، ستكون مكلفة ، أكثر من أى سوق أخرى .

وبفضلا عن ذلك ، ستواجهنا حقيقة أخرى لا مفر لنا منها ،

وهي أن الفروض التي يفرضها الموظفون ، حول الطريقة التي سيستلزمها الناس ، في السوق الافتراضية ، ستتأثر بمعتقداتهم الخاصة حول هذا المساوئ ، ولذلك فإن العضو الليبرالي ، سبرى في الاقتصاد الاشتراكي (والذي يطلب في ظله من الموظفين الرسميين ، أن يقدموا تبريرهم عن هذه السرق الافتراضية) أن احتمال الربح فيه قليل ، بينما احتمال الخسارة أكبر .

على أن أية تعاليمات أخرى ، ستكون بمثابة خرق للنظرية الليبرالية ، فيما يتطلبه مبدأ المساواة . . . لأنه إذا صدر قرار ببيع معبئة ، وبيعها ، بسعر أقل من السعر الذي يفرضه السوق ، فإن هؤلاء الذين يفضلون استخدام هذه السلع ، يكونون عندئذ ، قد حصلوا أكثر كثيرا من أي نصيب من الانصبة المتساوية بين الجماعة . . . وذلك على حساب هؤلاء الذين كانوا يفضلون استخدام نوع آخر من الموارد (أو السلع) .

فإذا فرضنا أن الطلب المحدود على الكتب ، قد تأثر بالطاب المافس على الورق ، مما أدى إلى تحديد سعر الكتاب عند حد أعلى (بسعر السوق) مما حدده ديدرو المؤسسات في الاقتصاد الاشتراكي ، فإن طالبي شراء الكتب سيكرهون عندئذ قد تحسوا من تكلفة الكتاب بأقل من تكلفته الحقيقية ، لمصلحتهم ، على خلاف ما يقضي به مبدأ المساواة . . . وذلك بغض النظر عما قد يقال من أن الكتب لها قيمة أكبر في الاقتصاد الاشتراكي ، بحكم ارتباطها ارتباطا وثيقا بالموارد الاشتراكية ، باعتبار أن الطاب المشعشع على الكتب ، يعتبر عنصرا من عناصرها . . . هذا في حين أن النظرية الليبرالية في المساواة ، ترفض هذه النظرة ، التي تدعو إلى الربط بين القيمة الذاتية لشيء ما ، وبين النظرية ، التي يخضع لها .

وفي مجتمع ، يختلف فيه الأفراد بحسب تفضيلاتهم فقط . . .

وحيث تترك السوق ، لتحقيق هي المساواة ، بفعالية تأثيرها ، فإن عدم المساواة الوحيد ، الذي يخرج عن نطاق هذا التأثير ، يحدث في الثروة النقدية ، كنتيجة لتزايد الانفاق استجابة لبعض التفضيلات عن غيرها .. بما في ذلك تفضيل أوقات الفراغ عن كثير من ممر النشاط الانتاجي بأجر .

وعلمنا الآن ، أن نعود الى عالم الواقع .. حيث سنجد في المجتمعات الحالية التي يسود فيها المذهب الليبرالي ، بأنظمتها السياسية ، جميع الاختلافات الاخرى .. فالموهبة ، أو النبوغ مثلا ، لا تخضع للتوزيع المتساوي ، ومن ثم فإن اختيار أي شخص ، للعمل في مصنع ، بدلا من العاني في مكتب للمحاماة ، أو اختياره عدم العمل على الإطلاق ، سيكون محكوما في جزء كبير منه بقدراته ، أكثر مما يكون محكوما بتفضيلاته ، بين عمل وآخر ، أو بين العمل والفراغ .

ثم إن نظام الثروة الذي يسمح للناس بالتصرف في ثرواتهم ، أو فدما يوصلون عليه منها مجانا .. يتيح لكل طفل يولد لرجل فاجح ، أن يبدأ حياته ، على نفس المستوى من القراء ، أكثر من الطفل الذي يولد لرجل غير فاجح .. كما أن هناك أناسا من المعوقين ، لهم حاجات خاصة ، وإن حالتهم المعوقة لا تجعل منهم معاقين فقط ، عن أداء أي عمل منتج ، أو بأجر ، بل تعوقهم أيضا عن اتخاذ الاجراءات اللازمة لطلب أي عمل ، قد يروونه مناسباً ، ولذلك فإن حاجتهم لاشباع طموحاتهم - مثلهم مثل غير المعوقين - ستكون أكبر مما تحتاجه هؤلاء الآخرون .

ومن الواضح أن حالات عدم المساواة هذه ، ستكون لها آثار مدمرة ، على التوزيع ، في ظل اقتصاديات السوق ، غير أن الاختلافات الناشئة ، عن الحالات المذكورة (عدم المساواة) - وبمعكس اختلافات التفضيل - لن تجد وسيلة للدفاع عنها ، وفقا للنظرية الليبرالية في المساواة .

ومن جهة أخرى فإن الفكرة الليبرالية ، تسمح - على سبيل المثال - بأن يحصل الفرد على أكثر من الحصة التي يمكنه الحصول عليها من توزيع الدخل المتاح ، مجرد أن أياه كان أكثر مهارة ، أو أكثر حظا ، ولهذا : • يواجه واضع القانون الليبرالي ، مهمة صعبة ، لأن فكرته عن المساواة ، ا كتلك التي تعكس اختلاف تكاليف السلع ، أو اختلاف الفرص (ولكنه لا يؤدي الى حالات أخرى (مثل الحالات التي تنشأ عن اختلاف الكفاءة ، أو الميراث الخ) بينما نجد السوق يؤدي الى كل من صورتى عدم المساواة • المرغوبة • أو الممتوعة ، كليهما ، حيث لا يوجد أى نظام آخر ، يضمن تحقيق الصورة الاولى ، دون الثانية •

واذلك ، يجب أن يكون « الليبرالي » على استعداد ، لاصلاح السوق من خلال ، فكرة اعادة التوزيع (والتي تقتضي ترك جهاز الاثمان حرا نسبيا ، على أن يكون ملتزدا بحدود قاطعة) لحالات عدم المساواة في الرخاء - على الاقل - والتي تتعارض مع مبادئ الاساسي • وإن يجد الليبرالي حلا أحسن من فكرة حقوق الدعم ، التي تهوّل من خلال اعادة توزيع الدخل ، وضرائب الشركات ، عن طريق التنساح ، كما تعيد التوزيع الى النقطة التي حددها « رولز » أى الى النقطة الحدّة التي يصبح تجاوزها ، أشد ضررا ، أو أقل نفعاً • وفي هذه الحالة ، سيتحول الى رأس مالي رغم ذلك ، فبما يعتقد من أن اصلاح اقتصاد السوق على ذلك النحو يعتبر - ابتداء من نقطة الاساس التي بدأها بفكرة المساواة - أقوى من الناحية العملية ، من أى نظام اشتراكي آخر •

و • قد يعتقد بأن اعادة التوزيع التي يمكن تحقيقها في الاقتصاد الرأسمالي ، ستكون على النحو المذكور ، غير مناسبة ، أو أنها ستسند من التكلفة على حساب الكفاية • وأنه من الأفضل ، أن يلجأ الى طريق أقرب الى الراديكالية • وذلك بصنع

قرارات السوق بالصيغة الاشتراكية ، في جزء كبير من الاقتصاد ،
وتأتالي ، بالتركيز على العمل السياسي ، للتأكد من أن الاسعار ،
وضعت بقل ما يمكن من التعارض مع نظريته في المساواة . وفي
هذه الحالة . . يصبح اشتراكيا رغم أنه ، مع أنه يعترف بعيوب
المساواة في ظل النظام الاشتراكي ، ولكنه يراها أقل ضررا ، من
أي طريق آخر .

وعلى أية حال ، فإنه - أي الليبرالي - يختار نظاما اقتصاديا
مختلطا ، سواء أكانت إعادة التوزيع في إطار الرأسمالية ، أو في
إطار الاشتراكية المحدودة ، لا بقصد التوفيق بين فكرتين متعارضتين ،
. . هما الكفاية . . والمساواة . . ولكن بقصد الوصول الى أقرب
طريق لتحقيق المعلى لمطلب المساواة ذاته .

والآن ، لنفرض أن الليبرالي - في هذه الحالة - كن يقصد ،
أما الى اصلاح اقتصاد السوق ، الذي اختاره طريقا لمبدأه . . وأما
أنه كن يقصد ، الدلول جزئيا عنه . . فإنه في الحالتين ، يجب أن
ينبنى النظام الثاني من النظامين المعروفين الذين اختارهما من
قبل (وهو نظام الديمقراطية النيابية . . وذلك ان الديمقراطية هي
الأدنى بالاتباع ، لأنها تعزز من حقوق الافراد في الاحترام ، وفي
الرعاية . . الا أنه يحدث عكس ، ان تصدر بعض القرارات
بالإغلبية ، بخالفة لهذا الحق ، على الصورة التي تراه بها ،
النظرية الليبرالية .

فإذا فرضنا أن الهيئة التشريعية المنتخبة بالإغلبية ، قررت
اجتدار قانون ، يجرم بعض الافعال (كالترويج لوضع سياسي غير
شعبي ، أو الاشتراك في جرائم الجنس) لا لأن القانون يحظر على
الآخرين ، فرصا كأوا يريدونها ، ولكن لان الإغلبية ، لا توافق على
مثل هذا الترويج ، أو على ممارسة الجنس اللاأخلاقية . . ذلك أن

القرار السياسي - بعبارة أخرى - لا يعكس فقط الاغراض الشخصية التفضيلية ، لكل شخص ، بالصورة التي تحقق تكافؤ الفرص تلجديع ، بقدر المستطاع . . . وإنما يعكس أيضا ، الصورة الغالبة ، للتفضيلات « الخارجية » أو العامة ، التي يحددها الشعب ، ازاء ما يكون لدى الآخرين ، أو ما يصدر منهم من أفعال (٦) ، فالقرار هنا ينطوي على مخالفة لحق المواطنين في المساواة ، بدلا من أن يعززه .

فكيف يستطيع الليبرالي ، أن يعمل على حماية المواطنين من هذا النوع من المخالفات « لحق أساسي لهم » ؟ . . . ولن بتأتى له - طبعاً - أن يصدر تعليماته في بساطة ، الى المشرعين ، بأن يلجأوا الى بعض الوسائل الدستورية ، للضغط عليهم ، لكي ينفذوا التفضيلات الخارجية لناخبيهم وذلك لان المواطنين ، سيدلون بأصواتهم ، انتخاب ممثليهم ، على أساس هذه التفضيلات . . . فضلا عن أن أى نائب ، لن يبقى نائبا ، اذا هو تجاهلهم . . . وعلى أية حال ، فقد يبدو من المستحيل ، أحيانا ، أن تميز - حتى من خلال التأمل الذاتى - بين العناصر الشخصية ، والعناصر الخارجية ، في أى وضع سياسي ، وهذه - على سبيل المثال - هى الحالة بالنسبة لتفضيلات الروابط الجماعية ، والتي يتخذها بعض الجماعات ، كفرص لها ، مثل فرص الالتحاق بالمدارس العامة ، وان كانت بالنسبة للآخرين ، ذات « خلفية واحدة » .

واذن . . . فان الليبرالي ، يحتاج الى منهج محدد ، لتحقيق الهدنة ، يكون له من الاثر في صدد ما يصدر من القرارات السياسية ، التي يحتمل أن تتأثر بالتفضيلات الخارجية ، أو القرارات التي تصدرها الاغلبية من خلال الانظمة السياسية ، والعمل على التنسيق بينها .

وما من شك في أن وضع منهج للحقوق ، في سبيل تحقيق هذا الهدف ، يعتمد على الحقائق العامة ، حول الاساليب الضارة أو التفصيلات الخارجية ، التي قد ترتكبها الاغلبية ، في أى وقت من الأوقات ، على أن مختلف الليبراليين ، نؤمن بواجبنا على النزول على مقتضى الحاجة في أى وقت (٧) كان ٠٠ بل أن الحقوق التي وردت في وثيقة الحقوق بدستور الولايات المتحدة ، على النحو الذي ورد في تفسير المحكمة العليا ، بصفة اجمالية ، تنحصر في العدد الاساسي الذي يرى الليبراليون (الاحراز) انها معقولة ، وكافية ، لما تحتاجه الولايات المتحدة في الوقت الحاضر (على الرغم من أن الكثيرين ، يرون أن حماية الفرد ، من طغيان التفصيلات الخارجية في حالة كحالة ممارسة الجنس علنا ، ضعيفة جدا) .

ومع ذلك ، فإن الاجزاء الرئيسية من القانون الجنائي ، كشفت عن مشكلة خاصة ، لم يكن من السهل التصدي لها ، من زاوية الحقوق المدنية ، التي تحظر على المشرع ، اتخاذ بعض القرارات السياسية . هذا الى أن الليبرالي ، يعلم أن العديد من القرارات الهامة ، التي يتكشف عنها تنفيذ القانون الجنائي ، لا تصدر بمعرفة الهيئة التشريعية على الاطلاق ، وانها يصدرها المحققون . وهم ٠٠ هم الذين يحددون الاشخاص الذين ، يقصدونهم بالتحقيق . والجريمة التي يحققونها ٠٠ أو بمعرفة فقهاء القانون ، أو القضاة الذين يقررون ، هم ٠٠ من من الناس يتعرض للادانة ٠٠ والاحكام التي يقررونها .

ويعلم الليبرالي ، أيضا ، ان القرارات تصدر مسبقا ، بحيث يستطيع نفس الذين وضعوها أن يخالفوها بسهولة حسب أهوائهم . لو وجدوا أن الذين يحاكمونهم ، لهم مواقف واساليب تختلف عن مواقفهم واساليبهم ، وسيطالب الليبراليون ، طبعاً بأن تتوفر في الاجراءات الجنائية القدر الكافي من الضمانات اللازمة لحماية المتهم ، بما يمكنه من اثبات براءته .

هذا ، ولا يجدر بنا أن نقع في خطأ الافتراض ، بأن الاحرار الليبراليون ، يعتقدون أن هذه الحقوق الاجرائية ، ستعالج عيوب الاجراءات الجنائية ، بما يضمن صحة القرار الاحتمالي بالبراءة ، أو بالادانة . . ذلك ان ضمان الحقوق الاجرائية في الدعوى ، حتى ولو كان على حساب صحتها ، انما يهدف الى مواجهة خطر استعمال الوسائط الكيدية ، لإدانة ملتهم بغير حق ، وخاصة في الدعوى التي تصطبغ ، بتدبير طبقة أو حزب ، ضد طبقة أو حزب آخر ، بطريق التديس ، وتدخل الاهواء التي لا يمكن التحكم فيها ، أو منعها مباشرة .

هذا فقط ، خلاصة مختصرة جدا (طبعا) لما يتكشف للاحرار الليبراليين ، من مواضيع القصور المختلفة ، في الحقوق المدنية ، والتي تنبأ من فكرتهم الاساسية في المساواة ، الاثر الذي لا يقتضي منهم أن يدافعوا عنها فحسب ، بل ويقتضي منهم أيضا ، مزيدا من التحدد للحجة التي يبررون بها ، ما يعزز مطالبهم بالمزيد من الحقوق الخاصة .

وهكذا سيجد الاحرار أنفسهم ، في مواجهة تهم لسوء الفهم الاقتصادي ، من ناحية ، وللديمقراطية من ناحية أخرى - ولغير ذلك من الاسباب التي تتعلق بالمساواة - ان هذه الانظمة ستتؤدي الى نتائج منافية للمساواة ، ما لم يضيفوا الى نظريتهم ، أنواعا أخرى من الحقوق لتكون بمثابة ورقة تحذير في يد الافراد ، تمكنهم من الوقوف ضد القرارات التي تصدر لأغراض خاصة ، على الرغم من أنها صادرة بالطريق العادي من السلطات العامة ، والتي لا سبيل الى تخديدها .

وعلى الرغم من أن هذه الحقوق ، تستند في تبريرها بصفة نهائية ، الى ما تفترضه المساواة في الرعاية والاحترام ، إلا أنها ليست من المساواة في شيء ، اذا قيست بأهداف أو مبادئ أخرى .

تدعو لها الديمقراطية ، أو يقتضها السوق الاقتصادي ، لأن الفكرة السائدة • والتي تستند الى مبدأ المساواة في تبرير إعادة توزيع الدخل مثلا ، بحيث تقتضي أن تكون لها الأولوية في التطبيق على الآراء الخاصة ، بالكفاية الانتاجية للسوق في بعض الحالات ، هذه الفكرة ، لا وجود لها في النظرية الليبرالية ، لأن الأحرار ، حين يستاندون دقا من الحقوق ، لا يقصدون أن يواجهوا بحججهم في تبرير هذا الحق ، الحجج التي تستند اليها لأنظمة السياسية والاقتصادية ، من جانبها على حدة ، وإنما يقصدون استكمالها وتعزيزها ، فاذا حدث وكان لحججهم ، صداها خاص ، كان لذلك الحق وزنه الذي لا يقدر في مجال الاخلاق السياسية ، ولكنه لا يعنى بالضرورة ، أن يفسر - للأسف - على معنى محاولة للتوفيق مع بعض الاهداف. الاخرى المستقلة ، مثل الكفاية الاقتصادية •

(٥)

أشرت الى أن المحافظين ، يؤيدون ، واحدا من وجوه الفكر الليبرالي عن المساواة والتي تلتقى جميعها ، عند رأى واحد ، يقتضي بأن معاملة الشخص بالاحترام ، تتطلب أن تكون معاملاته ، على النحر الذي يريد الرجل « السوى » أن يعامل به •

ويفتض المحافظون أن المعاملة التي يريدها الشخص السوى ، يجب أن تكون وفقا للمبادئ السائدة ، في نوعية خاصة من المجتمعات ، والتي سأطلق عليها ذوقية « المجتمع الفاضل » •

ويتميز المجتمع الفاضل بهذه الملامح •• ان يشارك أعضاؤه في الدعوة الى الفضيلة ، بمعنى أن يتصف الشعب بالصفات ، والخواص التي تنتسب اليها •• وان تكون مشاركة الشعب في الدعوة الى الفضيلة ، لا بوصفه مجموعة من الافراد فحسب ، إنما يجب أن تنطلق الدعوة ، من الجماهير من منطلق الإيمان ، بأن مجتمعهم يلتزم في نشاطه الاجتماعي ، والسياسي ، بالدعوة الى

الفضائل أى انهم يتّظرون الى حياة غيرهم من أعضاء مجتمعهم ،
نظرتهم الى أنفسهم وإلى حياتهم .

فالموقف الذى يتخذه المحافظون ، ليس هو الموقف الوحيد الذى يركز على هذه الفكرة عن المجتمع الفاضل (فهناك بعض أشكال اشتراكية تركز على ذلك أيضا) . غير أن فكرة المحافظين تتدیز بالایمان بأن مجتمعهم ، وأجهزته ، وأنظمتهم ، مجتمع فاضل لانه مجتمع يستند الى تاريخ وتجارب مشتركة ، وهما من أفضل الأسس التى يقوم عليها المجتمع في دعوته الى الفضائل ، خيرا من أية دعوة أخرى ليس لها تاريخ ، ولا تستند الا الى مجرد الاستنتاج لما يمكن أن يستقى من المبادئ الأولية .

ونفرض أن المحافظين ، قد تصدوا لوضع مشروع دستور ، لمجتمع يشبه مجتمعنا ، بصفة عامة ، نحدوهم الرغبة في أن يجعلوا منه مجتمعها فاضلا ، فهم يلتقون في هذا الامر ، مع الاحرار ، الذين يتحسبون في تقديرهم ، مدى الكفاءة العالية للأنظمة المعروفة في الديمقراطية السياسية ، والسوق الاقتصادى . بيد أن اللجوء الى هذه الأنظمة ، سيكون عند المحافظين ، مختلفا عنه لدى الليبراليين . فالسوق الاقتصادى ، يوفر ميزات عملية كبيرة ، لهؤلاء الذين تميزوا بمزايا النبوغ ، والصناعة ، أكثر مما يحتاجه غيرهم من أعضاء المجتمع الفاضل . وهذه من الاطلاقات البديهية التى يؤمن بها المحافظون .

ذلك ان الديمقراطية السياسية ، تضمن توزيع الفرص ، في اطار نصـوص القانون المدنى والقانون الجنائى ، وفقا لما يريده المواطنون في مجتمع الفضيلة . وهو الامر الذى سيفتح مجالا أكبر للنشاط السوى ، بينما هى - الديمقراطية - تضيق الخناق على الرذائل ، بقدرة لا تطيقها الديمقراطية الفنية . هذا فضلا عن أن الديمقراطية (السياسية) مزايا أخرى أكبر ، لا نجدتها في أية

ديمقراطية فنية أخرى * ٠٠ ولأنها تتيح للمجتمع الفرص - عن طريق الاجراءات التشريعية - لكي تعد ، أو لكي تواصل تأكيد الفكرة العامة عن مجتمع الفضيلة .

وعلى هذا فان اللجوء الى الانظمة المعروفة ، يختلف عند المحافظين ، اختلافا كبيرا جدا ، عنه لدى الاحرار والليبراليين . ٠٠ لانه طالما كان المحافظون ، والاحرار - كليهما - متفقين حول مائدة قيام الانظمة المعروفة ، فان وجود هذه الانظمة - ولاسباب أخرى مختلفة - لن تكون بالضرورة ، محورا لى خلاف بينهم . ٠٠ لكنهم - مع ذلك - سيختلفون بشدة ، في اطار آرائهم في التصحيح ، بالنسبة لشكل الحقوق الفردية ، فيما تقتضيه ضرورة الاصرار على العدالة . ٠٠ ولن يقف اختلافهم في هذا الصدد ، عند حد .

فالاحرار - كما سبق أن ذكرت - يرون في السوق عيوباً : ترجع أساساً ، الى أنها تسمح بصور لا أخلاقية ، من التمييز حسب الموهبة ، الامر الذى يترك أثره في التوزيع ، وهم ، لذلك يرون أن هؤلاء الذين لا يتمتعون في نظر السوق ، الا بقدر أقل من المواهب ، يجب أن يكون لهم - باسم العدالة - الحق ، بشكل ما ، في إعادة التوزيع .

أما المحافظون ، فيرون في هذا التمييز ، دليلاً من دلائل السوق ، التى يتحمسون لها ، من ناحية أنها تجعل البزخ ، سمة من سمات التفوق ، الذى يجب أن يتسم به المجتمع الفاضل ، ولذلك فهم لا يرون لإعادة التوزيع ، أية ضرورة نوجبها أساساً ، اللهم بنا قد يكتنفها من المقتضيات الانسانية .

* المترجم : يقصد بالديمقراطية الفنية - فيما نعلم - تلك التى نحدد نوعية خاصة لمن يراد انتخابهم من المواطنين ، لتمثيل المجتمع الفاضل ، كالعلماء والمتخصصين ، وحصر التمثيل فيهم ، مما يفترض معه تدخل الدولة بالتوجيه ، أو احتواء ، وهو ما يمكن أن نسميه ، الديمقراطية الموجهة .

وعسى أنهم ، قد يوافقون على صورة أخرى ، تابعة من
 فصيلة الاحسان ، باعتبارها جزءا من مبادئ المجتمع الفاضل ،
 الا أن الاحساس عندهم ، لا يجب أن يأخذ شكلا عاديا ، ويفضلون
 عليه . احسان الفردى الخاص ، لان ذلك هو ما تقضي به 'الفضيلة' .
 وحتى لو وافق المحافظون ، على الاحسان العام ، وخاصة اذا
 اقتضته الضرورة ، في ضرورة الالتزام بالواجب السياسي ، نحو
 هؤلاء الذين يعانون كثيرا ، في مجتمع رأسمالى مفرق في الرأسمالية
 فانهم - مع ذلك - يرون في الاحسان العام ، ايا كان الاساس الذى
 يبرره ، سواء اكانت الفضيلة ، او كانت الضرورة ، انه مجرد محاولة
 يقصد بها تحقيق نوع من الموائمة ، مع مقتضيات السوق ، اكثر
 من أن تكون مطلبا لاعادة التوزيع ، والذى يرى فيه الليبراليون ،
 المبرر الاساسي للتطهر نحو الافضل .

ومن جهة أخرى ، لا يرى المحافظون ، نفس هذه العيوب في
 الديمقراطية السياسية ، الليبرالية ، التى راها الليبراليون .. ذلك
 لان المحافظين لا يهدفون الى استبعاد التفضيلات الخارجية ،
 او تلك التى تقوم على أسس أخلاقية ، من الممارسة الديمقراطية ،
 استنادا الى أى حق من الحقوق المدنية .. وعلى العكس من ذلك ،
 فهم يعتبرون التفضيلات الخارجية ، من مفاخر الديمقراطية بما
 يتناولها من التقنين ، بطريق التشريع ، في اطار الاخلاق العامة ،
 ومع ذلك فهم يرون في الديمقراطية عيوباً ، من نوع مختلف ،
 ويحاولون علاجها ، بما يطالبون به من الحقوق ، التى تقلل من
 حالات الظلم ، أو عدم العدالة ، الناشئة عن هذه العيوب .

فاذا كان السوق الاقتصادى ، يوزع منحه ، على النابغين ،
 أو الموهوبين ، وفقا لمبادئ المجتمع الفاضل ، الا أنه ، طالما كان
 هؤلاء الموهوبين ، غير متساوين ، فيما يتخصصون عليه من
 الانصب ، في التوزيع ، لذلك فان الثروة ستتركز ، في يد صاحبها ،
 الى أن يصب تحت رحمة الغالبية وأهوائها السياسية ، تأخذ منه

بالبقائون ، ما لم تستطع أن تأخذه . بالموهبة . . وهنا تقتضي
 العدالة ، أن تضاف شيئا من حمايتها على حالات النجاح .
 وبتلطف المحافظون (كما هو معروف تاريخيا) الى اتخاذ موقف
 مضاد لتوسيع في منح حق التصويت ، للجماعات ، والتي غالبا
 ما تحركها الاهواء . . ومع ذلك فهناك تناقض واضح بين المثالية
 في المساواة كفكرة مجردة ، حتى بالنسبة لنظرية المحافظين ، وبين
 حرمان قطاع كبير من الشعب من حقه في التصويت ، وعلى أية حال ،
 فان واجب المحافظين كقوة سياسية لها شأنها ، الا يدعوا الى
 حرمان طائفة من الناس من حقهم في التصويت ، في الوقت الذي
 سييدعى اليه هؤلاء الناس لكي يبدوا رأيهم في هذا الحرمان ،
 والاولى لهم - أي للمحافظين - أن يلجأوا الى مجالات أخرى مختلفة ،
 وأيسر سياسيا ، مثل فكرة حقوق الملكية .

ولا شك في أن لهذه الحقوق نفس الاثر . حتى وان اختلف
 مضمونها - طبعا - من أساسه ، فحذ مثلا لذلك . . الحقوق المدنية ،
 في المذهب الليبرالي ، فبينما يوافق الاحرار لاغراض خاصة ، على
 بعض حقوق الملكية ، من منطلق ما يحس به العضو الليبرالي ،
 من أن التملك يمنحه نوعا من التفوق في الدرجة والاعتبار ، ويحفظ
 عليه كرامته بصفة جوهرية . . فان المحافظين يناضلون عن حقوق
 الملكية ، من منطلق مختلف تماما ، فهم يطالبون للملكية ،
 بالحماية المطلقة التي لا تقف عند حد أدنى معين ، وانما يجب أن
 تنطلق حماية حق الملكية ، دون أية حدود ، بحث الا حدود رغبة
 الشخص في التملك ، مهما بلغ ما يملكه ، في ظل نظام يسمح
 برصد المدخ للمنفوقين .

ولا يولي المحافظون أي التفات ، لاهتمامات الاحرار ، أخيرا ،
 بالضمائم الخاصة ، بالاجراءات الجنائية . . اكفاء بموافقتهم
 على بالنظم الأساسية للتشريع الجنائي ، والمحاكمة العادلة ، وان

كانوا يرون أنها - مع احتمال الحكم ببراءة المتهم - ليست بالقدر الكافي كأسلوب للردع ، وأنه لا غنى عن التصدى لمبدأ فرض الرقابة على الرذائل ، وذلك حفاظا على القيم الفضلى في صورتها النقية . . ويرون فلياسا على ذلك ، ان الاجراءات الجنائية السليمة ، هي تلك التى تحدد مسبقا ، وبوضوح ، الحالات الاحتمالية التى تستوجب الادانة ، أو البراءة . . ولذلك فهم يؤيدون وضع الضمانات اللازمة ، ضد استجواب المتهم ، وضد التحريم الذاتى ، (أى تجريم المتهم لنفسه) * مثل الضمانات التى تمنع المتهم البرىء ، من ارغامه بقوة على الاعتراف بجريمة لم يرتكبها ، وغير ذلك من الوسائل التى تستخدم لانتزاع هذا الاعتراف . . ولكنهم مع ذلك ، لا يهتدون كثيرا بالوسائل التى تتحقق بها هذه الضمانات ، أيا كانت هذه الوسائل .

هذا ويحرص جانب من المحافظين من ذوى الرأى المفتوح ، على الاهتمام ، بمسألة التمييز العنصرى (بين الاجناس) وان كان اهتمامهم ، يختلف عن اهتمام الاحرار ، وتختلف تبعاً لذلك ، وسائل العلاج ، التى يطرحها كل من الفريقين .

أما التمييز ، بالنسبة لمبدأ تكافؤ الفرص ، وتكافؤ النتيجة ، فيعتبر من الامور العارضة ، نظرا لان أنظمة السوق الاقصادى ، وكذلك أنظمة الديمقراطية النيابية ، لا يمكن أن تفى بما يفترض أن تحققه ، ما لم يحصل كل مواطن ، على فرصة متكافئة : يبدأ

* المترجم : ويقصد به اقرار المتهم على نفسه بجريمة لم يرتكبها ، سواء أقر بذلك من تلقاء نفسه ، أو بارغامه عليه ، باستخدام القوة أو العنف ، أو الخداع ، أو استدراجه الى ذلك ، حيث يرى أصحاب هذا الرأى أن يكون تحقيق الجريمة ، أو اثبات الواقعة بوسائل التحقيق الاخرى ، كشهادة الشهود والقرائن والوقائع الاخرى المؤيدة لثبوت الجريمة الخ .

جساره منها ، بما تؤهله له مواهبه الاصيلية ، وغيرها من المزايا ،
ازاء ما يقع من التضارب بين الفرص التي تتيحها هذه المنظمة ..
لكنهم يعرفون أن هذه المزايا لا تتوزع بين الافراد بالتساوى ، كما
يعرفون أن تكافؤ الفرص سيتعرض للتخلخل ، اذا جاءت نتيجة
ذلك التضارب ، واحدة .

ولذاك يهتم المحافظون من ذوى الراى ، بالاسباب التى قد
تخل بتكافؤ الفرص ، بين أفراد من أجناس مختلفة ، ويطالبون
بمراعاة العدالة ، في علاج هذه الحالة ، بما يعيد الاستقرار الى
هذا التكافؤ ، بقدر المستطاع .. الا أنهم يعارضون في فرض أى
« قرار باثبات » فرص خاصة ، مثل « حجز » الأماكن ، أو الوظائف
المحددة في المدارس أو المؤسسات الطبية أو العلاجية ، على سبيل
المنح في مناسبات خاصة .

على أن ثمة موضوعا ، لم أشر اليه ، حتى الآن ، وهو
مسألة الرقابة على حمل الاسلحة ، والتي تصور مدى ما لأراء
المحافظين السياسية ، والدستورية من القوة ، في المجال الاخلاقى
فبينما نراهم ، يؤيدون فرض الرقابة على مبيعات « الجنس » سواء
في علانيته ، أو في ممارسته ، نجدهم يعارضون في فرض الرقابة
على حيازة السلاح ، أو حمله ، مع أن حمل السلاح أخطر - طبعا -
من انجنس .

وقد تناول الرئيس فورد ، خلال حملته الانتخابية ، مع كارتير ،
لتجديد فترة رئاسته ، هذا الموضوع ، بصورة واضحة ، ثم أن
المحافظين ، في أحاسيسهم الخاصة ، لا ينفكرون ، خطر عدم الرقابة
على حيازة السلاح ، وما يترتب على ذلك من مخاطر العنف ، لأنه
يتيح للإشرار ، اساءة استخدام هذه الاباحة .. وكان رأى الرئيس
فورد ، أننا لو واجهنا هذه المشكلة ، بحرمان الاخيار من الناس من
حمل السلاح ، فإننا بذلك ، انما نعاقب الإشرار ، بينما يرى

المحافظون ، انه قياس مع الفارق ، حين ننظر الى تنظيم حمل السلاح على انه اداة ، ثم عقوبة ، ومع ذلك ، فلا مناص امامهم من ان ينظروا هذه النظرية ، طالما انهم يؤمنون بأن توزيع الفرص في مجتمع فاضل ، يجب أن يتم بالصورة التي نركى بها الاعمال الطبية ، على حساب الاعمال السريعة .

(٦)

ونحن في معرض ختامنا لهذا البحث ، لا يفوتنا ، أن نتناول في كلمات قليلة ، مسألتين من المسائل الهامة التي عرضنا لها .

المسألة الاولى :

وقد عرضت لهذه المسألة في القسم الاول من هذا المقال . . حول سؤال عما اذا كانت النظرية الليبرالية ، بالصورة التي تناوَلتِها بها ، قد أجابت على الآراء التي شككت فيها ؟ . وهل يمكن أن تقدم لنا تفسيراً ، لعدم توثقنا مما تريده الليبرالية ، الآن ؟ . وما اذا كانت تعتبر حقيقة ، نظرية سياسية راسخة ، متماسكة البناء ؟

ولنا قصصنا ، ابعاد هذا السؤال ، لوجدنا أن جانباً كبيراً من أسباب عدم الوثوق ، يرجع الى ما دُشأ من التلاقات بين الليبرالية ، وبين النظرية غير التقليدية التي طفرت الى السطح أخيراً ، حول التنمية الاقتصادية .

فقد ساد الرأي الشعبي ، بأن بعض أشكال نظرية المنفعة (والتي ترى في التنمية الاقتصادية قيمة في حد ذاتها) تعتبر الابداس الذي تقوم عليه الليبرالية . . ولكني أثبتت بما قدمت من البراهين ان صحت - ان هذا الرأي خاطيء . . ذلك ان التنمية الاقتصادية - في الرأي المجمع عليه - لا تعدو أن تكون عنصراً هامشياً من قانون «نيوديل» الليبرالي ، ومن ثم فهي تلعب - فيما يبدو -

دورا هاما في تحقيق المساواة المعقدة ، في توزيع الموارد ، والذي تدعو اليه الليبرالية .

ودع ذلك ، فمن حق الاحرار الليبراليين ، اذا ما ظهر لهم أنها قصر ، أكثر مما تفيد في تعزيز مبدأ المساواة ، أن يرفضوها ، أو يستقطبونها ، كاستراتيجية ، وإن كان الامر يحتاج من وجهة نظري - الى دراسة آثار التوزيعية ، على ضياء ما يبدو من موقفه التشكيك الذي يقفه الاحرار ، وحبرتهم في التوفيق بين المبدأين .

على أن المساواة تبدو أكثر تعقيدا ، مما يظهرها التحليل ، لأن النسبة الاقتصادية ، يمكن أن يتفجر منها ، من المراضع ، مالا قد يتفق بعضه أصلا مع آراء الاحرار ، ازاء ما يبدو من الشعور القوي بتفضيل البساطة ، في الحياة ، على الحياة التي تستهوي هالم لايريكيين حاليا . وهذه البساطة ، تتطلب العيش في وفاق مع الطبيعة ، ومن ثم فانها - على سبيل المثال - تضرب ، عندما ناشت جانب من الجبل ، عن دزجم الفحم ، وعندئذ يقفر أدامنا سؤال . هل من الافضل أن نترك الناس يهناون حياتهم الناعمة ، فنعمل على رأب الصدع في الجبل ونغلق المنجم ؟ . ومنع الحفر الخ ؟ أم نستمر في الحفر ، لنستغل المنجم ، على أن يفرض الضرائب ، لكي نستخدم حصيلتها في انشاء حديقة ؟ . فهل يؤيد الليبراليون مثل هذه السياسة ، باعتبار أنها تتفق مع أخلاقهم السياسية الأساسية ؟

وإذا كانوا يؤمنون بضرورة تدخل الحكومة ، لتحقيق توزيع عادل للموارد ، بحجة أن السوق لن يعكس ما يقع من تفضيلات ، لدى هؤلاء الذين يريدون الحقيقة ، في مواجهة هؤلاء الذين يتطلعون الى ما سينتجه دزجم الفحم ، فانهم عندئذ ، يتوسلون بالمساواة في تأديهم لتدخل الحكومة . . . لكن إذا فرضنا أنهم يؤمنون بهذا التدخل ، ويؤمنون بدلا من ذلك ، أن تكون عليه حقيقة حياتهم

الوادعة .. بينما يبدى غير الليبراليين ، تحفظ حول هذه النظرة ،
بالعكس مما يراه الليبراليون .

لنعرض ، مع ذلك أن الاحرار ، اتخذوا موقفا مخالفا ، أكثر
تحقيدا ، مع ايمانهم بأهمية المحافظة على موارد الثروة الطبيعية ،
ومع اعتقادهم ، بأن التعدي على أرض غير مستغلة ، وتخصيصها
لغرض من أغراض الاقتصاد الاستهلاكي ، يعتبر بدثابة ،
استنزافا ، أو تخريب ذاتي ، لن يستطيع اصلاحه ، وان ذلك ، على
ما يحققه من تطور في أسلوب الحياة بالصورة التي كانوا يتطلمون
اليها في الماضي ، بما يحققه من اشباع حاجاتهم فانه يعتبر في
نفس الوقت ، اعتداء على حقوق الاجيال القادمة ، وعلى مستقبل
هؤلاء الذين لا يدركون الآن ، مداه .. ولذلك فهم يخشون أن تتطور
الحياة الى جهول ، لا يعرفونه .. الى حد يبدو معه أن ذلك
الأسلوب يتسم بعدم الحيدة ، ازاء الآراء المتعارضة ، حول الحياة
الطبية ، ان لم يكن مخربا فعلا .. وفي هذه الحالة ، يكون الاحرار
على حق في وضع برنامج وقائي ، لا يتضمن بناءهم الأساسية
الاخلاقية فحسب ، بل ويهتبر أيضا ، ضمانا لها .

وانذا كنت قد أثرت ، في هذه النقاط ، بما أمكن لى اثارته من
الاجح ، فليس ذلك لكى أقدم للاحرار طريقا ، أسهنا ، يدعمون
به مآزهم السياسي بين الشعب ، وانذا لكى أقدم لهم تصورى
عن مدى التقيد الذى وضح في الاوضاع الناشئة عن السياسات
الجديدة .

فالليبرالية ، تبدو ، محددة في بنائها المتناسك ، عندما
تتضح - نسبيا الاوضاع السياسية العلمية ، المنبثقة من المبدأ
الاساسي للاخلاق .. وبهذه المناسبة ، فان السياسة ، بما أسميته ،
بالنسبية الليبرالية للاوضاع السياسية .. لكن مثل هذه التسوية
المهتشة ، اذا ما انخرط عقدها ، فلا بد عندئذ أن يعيد الاحرار

تجدهم ، وذلك ، أو لا من خلال الدراسة والتحليل مما يهزز الأمل في الوصول ، الى تفهم أعمق ، وأوضح لما تعنيه الليبرالية .. وثانياً ، من خلال وضع برنامج معاصر جديد ، للاحرار .. على أن هذه الدراسة ، أو وضع النظرية أو البرنامج الجديد .. كلها أمور ان يتأتى تحقيقها ، في يوم وليلة .

المسألة الثانية :

وهذه المسألة ، لم أتعرض لها اطلاقاً ، وهى التى أرجو أن تأثيرها من خلال هذا السؤال ، ماذا لدينا .. لنقوله ، في تأييد الليبرالية ؟

وسأفترض ، اننى في تناولى لليبرالية ، قد أضفيت عليها ، صورة جذابة ، فيما عرضت له من الحجج ، حول دعوتها الاساسية للاخلاق ، والتى تقوم عليها نظريتها في المساواة .. وما تقتضيه من الوقوف موقف الدبادئ الرسمى ، بين مختلف النظريات السائدة في الحياة .

ودع ذلك فقد تثير مثل هذه الحجج الكثير من الاعتراضات .. ومنها :

- ما يقال من أن الليبرالية ، على هذا النحو من التصور ، لا تبرأ من أسباب الشك ، الذى يحيط بالنظريات الاخرى عن .. الخير .
- وانها تقوم على أساس ما يفهم من معنى الطبيعة الانسانية ، التى تشترط أن الكائنات البشرية ، ما هى الا وحدات تتواجد ، وتحقق كبرونتها الكاملة ، من خلال الجماعة السياسية .

- أو .. ان النظرية الليبرالية .. متناقضة مع نفسها ، لانها هى بذاتها ، يجب أن تكون أساساً لنظرية للخير خاصة بها .

- ولانها تنكر على المجتمع السياسي ، أن تكون له وظيفة عليا ، وان يكن هو ، المرجع النهائى في كل ما يقتضيه لمساعدة أعضائه ، لكي يحقق الخير من منطلق الواقع .

ولا يدعينا كثيرا ، من هذه الاعتراضات . ثلاثتها الاولى .. لانها قائمة جميعا على أخطاء فلسفية ، يمكن أن نشير اليها طامعا دون حاجة الى تفصيلها .

فالليبرالية لا يمكن أن تستند الى فكرة الشك ، لان مبادئها الأساسية ، في الاخلاق ، حين يتطلب من الحكومة أن تعامل الناس على قدم المساواة ، فذلك ليس لانه لا يوجد صواب ، أو خطأ في الاخلاق السياسية ، ولكن ذلك هو الصحيح .. ثم أن الليبرالية ، لاتتناول أية نظرية خاصة تتعلق بالشخصية ، ولا هي تنكر أن معظم الناس (ككائنات بشرية) يجب أن يدركوا ، أن الخير .. بالنسبة لهم ، هو أن يكون لكل منهم دور نشط في المجتمع .

والليبرالية ، ليست متناقضة مع نفسها ، لان الفكرة الليبرالية عن المساواة ، تعتبر مبدأ أساسيا في التنظيم السياسي ، وهو مبدأ تحتمه العدالة ، وليست (الليبرالية) مجرد طريقة من الطرائق التي يحيا الافراد وفقا لما يختارونه دنها لانفسهم .. وبهذا المفهوم ، يستوى لدى الاحرار ، أن يختار الناس ، بين التحدث في الامور السياسية ، وبين أن يمارسوا حياتهم كل فيما يخصه ، أو يتصرفون كأحرار ، كل بالاسلوب الذي يفضله .

أما الاعتراض الرابع ، فلا نستطيع أن نتركه هكذا بهذه السهولة : لانه لا يوجد طريق سهل ، ندلل به على الدور الواضح لانظمة التي تحتكر السلطة ، من فوق دابة الآخرين ، على نحو لا يمكن أن يوافق عليه العقلاء ، ولا الفضلاء .. الامر الذي ينبني عليه أساسا ، ما انتهيت الي التثبت منه في ضوء الاجابة على هذا السؤال : ما هو مضمون الاحترام الواجب لصيانة كرامة الفرد .. واستقلاله ؟

وهذه هي المسألة التي تثير المشاكل في اطار الفلسفة الاخلاقية ، وفي فلسفة العقل ، واللذان تتجبران بمثابة الاساس لنظرية السياسية ، على الرغم من اننا لم نتعرض لها هنا .. ولكننا

سندفصح لآثر واحد من آثارها ، بضعة أسطر من هذا المقال ، وهو أثر قيل يوماً ذا آله مفيد ٠٠ فقد قيل في وقت من الاوقات أن الليبرالية ، خطأ ، لأنها تفترض أن الافكار التى تخطر للناس ، دليل نوع الحياة التى يريدونها ، تتولد ذاتياً ، بحيث تعتبر - هذه الافكار - في الواقع ناشئة من النظام الاقتصادى ، أو غيره من وجوه النشاط في المجتمع الذى يعيشون فيه .

على أن اعتراضاً كهذا ، كان يمكن قبوله ، لو كان الاساس الذى تقوم عليه الليبرالية ، يستند إلى بعض أشكال التفضيل النفعى ، والتى تستند الى عدالة التوزيع ، انها تتحقق بقدر ما يتحقق للناس من رغباتهم الى أقصى حد ممكن .

وايسر ، في الرد على فكرة التفضيل النفعى هذه ، من الإشارة الى أنه طالما أن تفضيلات الناس ، قد تحددت في ظل نظام التوزيع القائم فعلاً ، فانها - أى التفضيلات - ستتجه الى تأييد النظام ، أما دائرياً ، أو مغلقاً ٠٠ أما الليبرالية - على النحو الذى وصفناها به - فلا تأخذ بهذه التفضيلات ، كمقياس تختبر به عدالة التوزيع ، وانما هى - بالعكس - تهتم بحماية الافراد في احتياجاتهم الخاصة ، وفي طموحاتهم ، كل فيما يخصه ، مما قد يطغى عليها من تفضيلات الغالبية الشعبية ، والتى غالباً ما تكون موجهة ، ودعمه عن طريق الاجهزة المختلفة ، وذلك هو ما دعا النظره الليبرالية ، الى التمسك بفكرتها عن ائحقوق الاقتصادية ، والسياسية ٠٠ وهكذا يأتى ردها على الادعاء بأن نظم التوزيع هى التى تصنع التفضيلات ، بأن المهم في المقام الاول أن تتسم هذه النظم بالعدالة المطلقة ، لا أن تستجيب الى ما توجهها اليه ، هذه التفضيلات .

الهوامش

١ - سأقدم في هذا الهامش ، وصفا ، أكثر تفصيلا لهذا التمييز . فالنظرية السياسية المفهومة ، عبارة عن عناصر أكثر أو أقل انتظاما ، بحيث أن أوضاعا سياسية محددة (مثل الوضع الذى يتعين فيه خفض الدخل الضريبي أو زيادته) تعتبر نتائج أو أوضاعا ، أكثر تجريدا (مثل الوضع الذى يتعين معه منع التماهى الزائد في عدم المساواة الاقتصادية) والتي تعتبر بدورها نتائج وأوضاع تجريدية أخرى (مثل الوضع الذى يفرض أن تكون الجماعة في حالة استقرار سياسي) وقد تكون هذه الأوضاع هي الأخرى ، بدورها ، نتيجة لأوضاع مجردة ما تزال قائمة . . ولن نكون واقعيين ، حين نفترض أن المدعيين العاديين ، والسياسيين ، بل والمعلقين السياسيين ، أو النظريين ، يحددون قناعاتهم بهذه الكيفية بل أن أى شخص يفترض في نفسه القدرة على اتخاذ قرارات سياسية ، غير مبدئية ، لا بد وأن يعترف بأن ثمة تنظيها خاصا يتناول وضعه ، ويجب اعتباره ممكنا من حيث المبدأ .

وعلى ذلك يمكننا أن نميز - بصدد أية نظرية سياسية كاملة - بين الأوضاع السياسية الأساسية ، (أو الدستورية) وبين الأوضاع السياسية الاشتقاقية (أو الفرعية) لأن الوضع الدستوري يعتبر وضعاً سياسياً يقوم لذاته ، كوضع سياسي ، بحيث إذا تعرض لى فشل يخل بضمان بقائه أو يقلل من قيمته ، يعتبر إلى حد بعيد ، فقداناً لقيمة البناء السياسي كله .

فإن وضع الدستوري لا يعتبر بالضرورة ، وضعاً مطلقاً ، في رأى أية نظرية ، لأن أية نظرية يمكن أن تشتمل على أوضاع مختلفة ، وإلى حد ما ، متعارضة ، وحتى لو كان هناك نظرية ترى مثلاً أن

انتكاسة المساواة السياسية ، هي بالاحرى ، انتكاسة للعدالة في البناء السياسي ، ولكنها تبرر هذه الانتكاسة في سبيل دفع عجلة الرخاء ، على اعتبار أن الرخاء الاقتصادي ، يعتبر أيضا ، وفوق كل شيء : وضعاً دستوريا ، في إطار النظرية ، وفي هذه الحالة ، فإنها - أي النظرية - تدعو إلى تدبير اقتصادي خاص (كأن تدعو إلى اقتصاد مختلط ، يجمع بين الرأسمالية والاشتراكية) يوفق إلى أقصى حد بين وضعين سياسيين دستوريين ، ربما لا يكون كل منهما مجهولا تماما .

فلا المساواة ، ولا الرفاهية العامة ، تعتبر اطلاقات لا حدود لها ، وإنما قد تكون من الوسائل الأساسية ، لأن النظرية ستصر على أنه إذا كانت بعض الوسائل يمكن أن تبلغ نفس المستوى من الرخاء دون الالتزام بالمساواة ، فقد تقطوى النتيجة على تعزيز العدالة ، أولى من التوفيق المطلوب لسوء الحظ .

ومن ناحية أخرى ، إذا كانت النظرية تعترف بأن حرية الاستثمار ، هي على الجملة ، أحسن الوسائل لتحقيق الرخاء الاقتصادي ، ولكنها تبدو مستعدة للتخلي عن حرية الاستثمار ، في سبيل ما لا معنى له من التوفيق في الحالات القليلة التي تكون حرية الاستثمار غير منتجة .. ففي هذه الحالة ستكون حرية الاستثمار ، وضعا اشتقاقيا أو فرعيا ، ولن تتعلل النظرية بإمكانية إيجاد بعض الوسائل الأخرى لبلوغ نفس المستوى من الرخاء ، دون الجساس بحرية الاستثمار ، وبأن بعض الوسائل الأخرى قد تكون أقوى ، إذا نظر إلى حرية الاستثمار كوضع اشتقاقى (فرعى) وهكذا فإن النظرية لا يهمها أن تضحى بحرية الاستثمار أو غيرها من الأوضاع الفرعية ، من أجل تطهير الشئون العامة العليا .. هذا .. ولا بد أن نراعى جيدا ، التمييز بين مسألة ما إذا كان وضع خاص يعتبر دستوريا ، ضمن نظرية ، وبين

حسباً، مختلفة، عما إذا كانت النظرية تعزل الوضع، بحجة أنه
 في الخطأ أن نميد فحص قيمة الوضع في مناسبات خاصة . ذلك أن
 النظرية تقدم بعض أوضاع فرعية ، تقتضي في قليل أو كثير ،
 تجنب التصحية بها في أية مناسبات خاصة ، حتى ولو رأى
 المسؤولون أن مثل هذه التصحية ، تستخدم الوضع الاساسي، بصورة
 أفضل ، تحقق توفير الحماية للأهداف الدستورية ، على المدى
 الطويل . وتعتبر قاعدة المنفعة من الامثلة المألوفة
 الأهداف الدستورية التي تحتاج الى الحماية ، لا يجب أن تكون
 أهدافاً فعلية .

هذا ، ويجب أن تتناول النظرية السياسية الاساسية (أو
 الدستورية) مبدأ المساواة السياسية (صوت واحد لكل رجل) على
 حده ، رغم أنها تنبئ وضعاً اشتقاقياً (فرعياً) ، بما لا يسمح
 للمسؤولين أن يعيدوا تنظيم السلطة الانتخابية ، ليصلوا بذلك الى
 ما يعتبرونه مزيداً من المساواة الاساسية بين الجماعة ، لان أية
 زيادة في المساواة الاساسية ، ستكون بمثابة مفاجأة أكثر منها
 آتية لتصحیح ، لذلك لا يجب أن يكون تفريد الاوضاع الاشتقاقية
 مطلقاً ، ذلك أن أية نظرية ، يمكن أن نرى - حتى اذا ضحى بوضع
 ما على حدة ، بدون أية خسارة تلحق بالعدالة - فلن تكون أكبر
 منها في حالة ما يكون كسب أوضاع أساسية ظاهرة ومعلنة بالقدر
 الكافي . ولكن الاوضاع التي أفردناها (أو عزلناها) يمكن أن تكون
 أوضاعاً مطلقة دون أن تفقد خاصيتها الاشتقاقية ، (أو الفرعية) .

٢ - أظن دوركين « اقتضاء الحق جدياً » لندن - دوكوورث -

فصل ١٢ (١٩٧٧) .

٣ - « اقتضاء الحق جدياً » .

٤ - ت.م.سكالون - « التفضيل . . والتعجل » جريدة الفلسفة

٧٣ (١٩٧٥) .

٥ - وهناك اعتراض مختلف جدا ، يثير الانتباه حول حقيقة أن بعض الناس يعانون من عاهات ، مثل العمى ، أو التخلف العقلي ، بحيث يحتاجون الى موارد أخرى أكبر ، لكي تتحقق لهم نفس فرض التفصيل . . . وذلك يثير اعتراضا آخر على مبدأ المساواة العشوائية في المعاملة ، ولكنه مع ذلك لا يدعو لاختيار مبدأ أساسي مختلف في التوزيع ، وإنما يدعو الى تصحيح تطبيق المبدأ ، كما ذكرت .

٦ - « اقتضاء الحق جدبا » .

٧ - أنظر دوركين « العلوم الاجتماعية والحقوق الدستورية » القسم التعليمي (مارس ١٩٧٧) (٢٧) .

مذهب الأحرار ومذهب المحافظين

عند رونالد دوركين

بقلم

فرجينيا هيلد

أستاذة الفلسفة ، بكلية هانتر ، والمدرسة العليا ، بجامعة
سييتي بديويورك ، ومؤلفه كتاب « المصلحة العامة ، والمصلحة
الفردية » (١٩٧٠) كما نشر لها كتاب « الفلسفة والعمل السياسي »
(١٩٧٢) و « الفلسفة والاخلاق والشئون الدولية » (١٩٧٤) كما
نشر لها أخيرا .. « الملكية والربح والعدالة الاقتصادية » .

كانت الآراء التي صرح لها الاستاذ « دوركين » في شجاعة ، كانت مثار الاعجاب ، وخاصة بالنسبة لما انطوت عليها من الفائدة .. على الرغم من تجاهل البعض ، الذين غالباً ما تجاهلوا أيضاً ، ما وجه اليهم من انتقادات ، حول مواقفهم التي اختفوا بها وراء ستار خادع .. ولهذا فاني أوافق على استخدام اصطلاحى « الاحرار » (الليبراليون) و « المحافظين » * .. كما أوافق على أن التمييز بينهما ، لا يمكن أن يرجع الى الاختلاف في نظرة كل من الفريقين ، الى الحرية ، والمساواة .. ومع ذلك أرجو أن أشير الى بعض وجوه الاختلاف الاخرى .. وذلك أن الاستاذ « دوركين » يرى أن الاحرار ، يقدرون الحرية ، نفس التقدير الذى يقدره المحافظون لها .. بينما الاوفق - فيما أعتقد - أن نقول أن الاحرار ، لديهم نفس الفكرة المحدودة التى لدى المحافظين ، عن الحرية .. ومن هنا قد ينشأ التعارض ، بين دعاوى كل من الحرية والمساواة .

فالاستاذ « دوركين » يدلل - بما قد يثير الدهشة - على أن المحافظين ، يقدرون المساواة بمفهومها في معاملة الافراد على السواء ، في حقوق الرعاية والاحترام ، نفس تقدير الاحرار ، لها ، بينما الاصح أن نقول - فيما أرى - أن الاحرار هم الذين يشاركون

* المترجم : قد يكون من الطريف أن نشير الى أن المفرد في الترجمة العربية لاصطلاحى الاحرار والمحافظين لا يتأتى استخدامه في هذا المجال هكذا : الحر ، والمحافظ .. وذلك لان صيغة الجمع ، للاحرار .. والمحافظين ، قد استقرت ، بمفهومها الاصطلاحى السياسى ، في الفكر السياسى العربى .. بينما لا يؤدي صيغة المفرد نكبة منهما نفس المعنى ، أو الصدى المؤثر ، لبعض الاحرار ، أو عضو المحافظين ، وذلك اثرنا استخدام الاصطلاحين - عربياً - بصيغة الجمع .

المحافظين ، فكرتهم عن المساواة باعتبارها ناشئة عن نفس التراث ، كما أنهم يشاركونهم الرأي حول عيوبها .
ونعتقد أن الاستاذ « دوركين » قد تخطى - لأسباب قوية - لديه - عن الربط بين مواقف كل من الاحرار ، والمحافظين ، وما يكتنفها من المصالح الشخصية ، لمن يتخذون مثل هذه المواقف وأن اعتقد أن الامر بنا يزال بحاجة لمزيد من الايضاح ، بما قد يهزز عن موضوع هذا الارتباط ..

وأود - مع ذلك - أن اعترف بأن « كل من يبحث فقد يجد » من المحافظين ، والاحرار من اتخذ مواقف تقوم على أسس تنتمي الى مبادئ الاخلاق ، وليس على أساس المصالح الشخصية فقط .. وبهذا المفهوم عن هؤلاء ، سأركز على ما اعتبره الاستاذ « دوركين » المحور الاساسي للاختلاف بين مواقف الاحرار ، ومواقف المحافظين ، وعلى التحديد ، بين وجهات النظر المتعارضة حول العلاقة الصحيحة بين الاخلاق ، والسياسة ، فالمحافظون - كما يقول - يرون أن من واجب الحكومة ، أن تأخذ على عاتقها اعلاء الفضائل في المجتمع ، بينما يرى الاحرار ، أنها لا تلتزم بذلك .

وقد يبدو من الصعب - على حد ما وضحه الاستاذ دوركين - أن نختار بين وجهات نظر الاحرار ، والمحافظين ، على الرغم من أنه هو ذاته ، قد اختار جانب الاجرار ، ولكنى سأحاول مع ذلك أن أبرر السبب الذي يدعوني الى القول بأن مواقف كل من الفريقين ، التي تعرضا لها ، تحتاج الى إعادة نظر .

وسأحاول أيضا أن أطرح ، وضعا ثالثا .. وهذا الوضع الثالث ، مشترك مع المحافظين في أحد آرائهم ، حول فكرة المجتمع الفاضل ، وما يقتضيه تطبيقها كمعيار للحكم على النشاط السياسي ، كما تعكس أثرها على اختيارنا ، للسياسة « السياسية » الواجبة .
الاتباع ، بينما هو - أي الوضع الثالث - يرفض وجهة نظر الاحرار ،

بأن الاخلاق لا مكان لها في الحياة ، بين نصوص القانون ، الخاص بالحقوق ، وذلك وفقا للاسس الاخلاقية ذاتها .. أما عدا ذلك من المسائل الاخرى ، التي تتعلق بالفضيلة ، ومضدونها ، واثارها في ضوء القائمة التي أوردتها الاستاذ « دوركين » فان هذا الوضع - الثالث - يعتبر أقرب الى النظرية الليبرالية ، منه الى نظرية المحافظين .

ويروق لى أن أطلق على هذا الوضع الثالث ، « بالوضع غير الخاطيء » .. وان كان بلغة اليمين أو اليسار في السياسة ، فانه لا يعتبر في نظر اليمين ، وضعا على الاطلاق .. بل ان سوء الفهم قد ينتهى الى اعتباره « غير ليبرالى » بحجة أنه ، على أحد الفروض ، لا يعدو أن يكون « أقرب » الى الوضع الليبرالى ، منه الى الوضع المحافظ ، فلو أننا ترسمنا بدقة ، علاقته بموقف كل من المحافظين ، والاحرار ، على النحو الذى وصفه به الاستاذ « دوركين » .. فقد يقتضى ذلك ، أن أضع تصورا له من زواياه الثلاث ، بدلا من حصره في نطاق التصور الثنائى بين اليمين واليسار .

أى أن الوضع « غير الخاطيء » .. سيحتل ركنًا من المثلث .. فإذا ما شاء أحدهم ، أن يتصدى لى يحدد موقفى «الراديكالى» ، فعليه أن يتحمل هو ، مسئولية ذلك ، طالما أن الاستاذ «دوركين» قد أخبرنا بأن الراديكاليين « لا يهتمون كثيرا » ، ثم اننى لا أحب أن أشغل وقتى المحدود ، بما لديهم ، ولذلك سأقتصر هنا على المواضيع المحددة فعلا .

وإحدا .. ولاسباب لها وجاقتها ، فلن أتصدى للتركيب البنائى ، للوضع الثالث .. ذلك أن من دواعى غبطينى أن أيا من الأوضاع الثلاثة ، لا يقتقر الى الوضوح ، تحت أى عذر، من الجهل ،

لأنها تلتقى من البداية ، بسؤال يطرح نفسه .. أين نحن الآن؟ .. وماذا نكون ؟ .. وماذا يجب على الحكومة أن تفعله ؟

ذلك أن ثمة نظرية اجتماعية ، تبين بجلاء ، ما الذى يجب على الحكومة أن تفعله .. أو لا تفعله في سعيها نحو الفضيلة ، لا يصح أن تقتصر على مجرد نظرية تبحث فيما يجب أن تفعله الحكومة ، وإنما يجب أن تتناول أيضا ، ما يجب أن يسلكه الافراد في صدد الفضيلة ، خاصة اذا فشلت الحكومة ، ولهذا رأيت أن أتناول هذه النقطة في بحثي ، على أساس أنها تهم بوضوح ، العلاقة بين السياسة والاخلاق ، وبالتالي تثير مسألة أخرى مختلفة، حول العلاقة بين القانون والاخلاق ..

وقد حرص الاستاذ « دوركين » على التمييز بين مجال الحقوق الفردية ، (والتي تتقرر على مقتضى مبادئ صريحة) وبين مجال السياسة الجماعية ، أو الاهداف التي يسعى اليها المجتمع ، ولكنى لا أشاطره هذا الرأي ، الذى يضيف به على الحقوق :! الصفة الفردية دائما ، بينما يضيف على الاهداف السياسية ، الصفة الجماعية .

فلو أن ثمة مبررا ، لقرار صدر - بحق - ضد الذين يحاولون التسلل الى احدى الولايات فلا نزاع أنه يستند الى حق الولاية في حماية نفسها ووجودها ، وهو حق جماعى .. ومن جهة أخرى ، فان الاهداف - حتى السياسية - قد يكون انهدف منها ، حماية مصالح سياسية جزئية ، كما اذا كانت سياسة احدى الادارات أو المصالح ، أن تعين عددا أكبر من الزعماء ، في الاعمال البدوية ، وعددا أقل ، في بعض وكالات الاعمال الاخرى ، بما يعكس استجابتها لمصالح العمال .. فهذه المصالح التى تسعى لها معظم الجماعات ، والافراد ، تعتبر من المصالح الفردية .. وعلى كل .. فليس ذلك موضوعنا . في هذه الدراسة .

أما الموضوع الأهم ، الذى يجب الالتفات اليه ، في صدد رؤيتنا « للسياسيات » التى تقتضيها مناقشتنا للنظريات التى تتناول الحكومة والمجتمع ، نلاحظ أن الاستاذ « دوركين » ، في الوقت الذى يؤكد فيه على الفور الذى يقوم به القضاء والمشرعون ، نراه لا يخصص إلا القليل من حديثه عن السياسيين ، الذين ، لا هم قضاة .. ولا هم مشرعون .. وهؤلاء على التحديد ، هم الرؤساء ، وأعضاء مجالس الوزراء ، والموظفون الرسميون ، وموظفو الدوائين ، ورجال التشريعات ، التى لا يمكن اعتبارها على أحسن الفروض ، من عناصر النظم السياسية في السياسة ، ولا الى تلك التى تستند مبادئ قانونية .

ذلك أن النظر الى الأعمال السياسية ، كانعكاس لاساليب السياسة ، هو بمثابة استخدام السياسة على أسوأ ما يمكن أن ينحدر مدلولها .. ومع ذلك ، فلا بد لهذه الأعمال أن تظل خاضعة ، في صدد الحكم عليها ، للمعايير الاخلاقية .. ولا أعتقد أن نظرية الاستاذ « دوركين » عن السياسة ، قد انحسرت الى هذا القالب الشكلى .. وعلى هذا ، فاننى عندما أتحدث ، عن العلاقة بين الاخلاق ، والسياسة ، انما أقصد السياسة ، بمعناها الواسع الذى يتجاوز مجرد نشاط القائمين بالتشريع ، أو القضاء ، على نحو ما شرحت في موضع آخر ، فان النظام السياسي ، والنظام القانوني ، وان كانا متمايزين أحدهما عن الآخر ، لكنهما متداخلان كل منهما بالأخر (١) .

وقد طرحت في السنوات الأخيرة ، مسألة ، العلاقة بين الاخلاق والسياسة ، صراحة ، بغية ايجاد حل لها ، ينفق مع القانون .. ويبدو أن الاستاذ « دوركين » الليبرالى ، ينهى عن اتجاهه الى هذا الرأي ، على ما قيل من أنه أنه يقيم ببلد تميز بتجمع الجماعات ، التى تباينت آراؤها حول الاخلاق ، بصورة واسعة ، وعلى مختلف

المستويات ، وكان من أثرها ، أزاء تصاعد الاهتمامات ، والمصالح السياسية ، أن اتجه الحل - والحق الوحيد - لهذه الاختلافات ، أن تطرح على ساحات القضاء ، أو التشريع ، على أن يتسم عرضها - كما قال الأستاذ «دوركين» - بالصراحة والوضوح .. وكان أوضح مثال لهذا الوضع ، ما وقع من أصداء ، انعكست على مشاكل الحقوق المدنية ، والأجهزة ، والمواصلات وأن كنت أرى أن هذا الحل ، حل ناقص ، لسببين :

السبب الأول :

أن القول بأن القرارات التي تنتمي في صدها الى نظام قانوني ، تعتبر من الوجهة الاخلاقية ، أعلى من القرارات التي تنتمي في صدها الى نظام سياسي ، هو قول خادع ، وهكذا تضطرد الإخطاء ، مع تطاول الزمن .

والسبب الثاني :

يرجع الى الافتراض بأن القانون ، وساحات القضاء ، ستكون قادرة على اصلاح ما لا يستطيع اصلاحه ، من أساليب الاداء . ففي معمة « ووترجيت » ثار كثير من الجدل الفارغ ، حول الاثر الذي يمكن للاخلاق أن تؤثر به في حمل الناس على الطاعة التامة للقانون .. وكتب أنطوني اويس ، في ذلك الحين ، سلسلة من المقالات ، ينبه فيها الى أنه لا يحق لاحد ، أن يضع نفسه فوق القانون ، وفانا ، وكرر كثيرون معنا ، بأن الحكومة ، يجب أن تكون « حكومة قوانين ، وليست حكومة أشخاص » ز ولسوء الحظ أن ثمة خطرا ضئيلا ، لو حصلنا - سريعا - على حكومة من النساء (وقد قليل لنا ، أن الرجال حينما يتربعون على قمة السلطة ، يعتقدون في أنفسهم . أنهم لا يخضعون للقانون كغيرهم بما يخبرل لهم اساءة استعمال السلطة ، بصورة رهيبة كتلك التي كانت عليها ادا رة نيغسون ، والتي تعتبر أبرز مثل ، لهذه الاساءة .

وأعتقد ، أن تعليق المشكلة على « شناعة ووجع » لا تخلو من تضليل ، لأن المسألة ليست على هذه الصورة من البساطة ، إذا قيست بما وقع «ن رجال الحاشية ، بالبیت الابيض ، عندما وضعوا أنفسهم فوق القانون ، وانها تكمن المشكلة ، في الاسس المأخلاقية التي استندوا اليها في تبرير ما فعلوه ، الى درجة انهم فيها أى دبر خلقى ذلك أن وضع الشخص نفسه فوق القانون سواء كان بهدف الحصول على المزيد من المكاسب الشخصية ، أو نتيجة لنعطشه الجامح للسلطة ، اذا كان يعتبر في حد ذاته خطأ .. فان تسخير السلطة لحسابه الخاص من خلال القانون - وهو ما يستطيع أن يفعله تماما - يعتبر خطأ كذلك ..

بل أن الاخلاق قد تتطلب - في ظروف خاصة - أن يضع الشخص نفسه خارج (وربما كان ذلك أنسب من كلمة فوق) القانون ، حيث لا يتصور أن تكون طاعة القانون على هذا النحو من الاخلاق (مهما كان القانون في صورته الشرعية كقانون) .. وذلك لأن أتعرض للفكر الليبرالى لدى الاستاذ دوركين ، من دوفع الاخلاق السياسية .

وهذا هو العصيان المدنى ، يعتبر في تعريفه ، مخالفا للقانون ، على الرغم ، من أن المخالف ، يستند في مخالفته ، الى ضميره ، وقد يكون اذيه - في ذلك - ما يبرره ، من الناحية الاخلاقية في نطاق التصرفات الفردية للأفراد الذين يرفضون - على أساس أخلاقي - أن يوافقوا على القانون المأخلاقى ، أو السياسة المأخلاقية .

ففى ابأن الحرب الفيتنامية ، لم يكن من الصعب ، تبرير الاحتجاجات التى كانت تثار ضد الجرائم المأخلاقية ، التى ترتكبها حكومتنا ، ولكنها مع ذلك - أى الاحتجاجات - أدت الى اعتبار المواطنين ، في «رقف الخارجين على القانون ، وحتى ، لـ اتخذت هذه المخالفات شكلا يبررها في بعض المواقف الجماعية ، كالاضراب

•• حيث لا يجب أن ننسى أن تاريخ الحركة العمالية ، دلىء بمثل هذه الحالات من « المواقف غير القانونية » أو « اأحد غير المشروع ، للتجارة » أو « التدخل غير المشروع » وهى تصرفات ، أصبحت الآن من الصور المألوفة فى العدل السياسى والاقتصادى بالولايات المتحدة باعتبارها حقوقا ثابتة ، تحميها معظم قوانيننا العمالية الأساسية ، ومع ذلك فما يزال الأشخاص الذين يتوسكون بها ، يعتبرون من « الخارجين على القانون » على الرغم من أن بؤسنا أن نحصر حكمنا على مثل هؤلاء الأشخاص ، على أساس أنهم يتصرفون بوازع يبرر تصرفاتهم من الناحية الاخلاقية (٢) •

هذا ولا يجدر بنا ، أن نترك « مخالفة القانون لبرر أخلاقى » ، الى تقدير المواطنين وحدهم دون أن تحدد الحكومة ، موقفها الرسمى منها •• فمثلا يتعرض المواطن الذى يعنى العصيان المبنى للعقاب ، لمخالفته القانون ، الذى ينص على هذا العقاب ، فكذلك به نقب الضابط الذى يخالف واجبات وظيفته ، بالعزل ، فضلا عن المنوبة التى توقع عليه ، لمخالفته نفس القانون كمواطن . ندنى •• حتى لو كان التصرف الذى استوجب عقابه ، يستند الى ما يبرره من الناحية الاخلاقية •• كما حدث من مخالفات عدد من الرسميين فى ألمانيا النازية للقوانين الخاصة باليهود •• وكما حدث من تصرفات لبعض الرسميين ، حين زودوا الصحف - على خلاف القانون - بمعلومات عجلت بوضع حد لبعض التجاوزات السيئة للحكومة بصدد دسائرها فى الحرب الفيتنامية •

يقدر نرايد ، فى السأزات الاخيرة ، الاهتمام بالعلاقة بين الدراسة ، والاخلاق ، بمناسبة ما وقع من تضليل القيادات العليا ، كما حدث فى قضية « ووترجيت » وأزاء ممارسة الجنس فى الاوكار السفلية ، وكما حدث فى حالة الصور الجنسية الخايعة ، وبيوت الدعارة حيث تحول الاهتمام بشدة ، وبنجاح كبير ، من الساحة

الكبرى ، التى كان قاصرا عليها ، الى ساحة أخرى ، بصدد
الأخلاقيات الاقتصادية ٠٠ ولم يكن الاهتمام القليل بحالات
الرشوة ، يكفى بدلا عن الاهتمام الشديد بما نحتاج اليه من
الاسس الاخلاقية ، في معظم وجوه النشاط العادية ، والاقتصادية
بالولايات المتحدة ٠٠ هذا الى أن عدم اهتمام الرسميين ، وغيرهم
من الهيئات العادية ، (أو النيابية) بالمفاسد والشرور الناجدة ،
عن الفقر الجماعى ، والبطالة ، يجب بالتأكيد ، أن يخضع للحكم
عنه من منطق أخلاقى .

بل ان القانون ما يزال يسمح صراحة ، بكثير من امور غير
الاخلاقية ٠٠ وكان من الممكن أن يكون للمواطنين حقوق « أخلاقية »
وانز الى حد وهمى ، مما يحتاجون اليه في حياتهم ، الا أن المحاكم
والهيئات التشريعية في الولايات المتحدة ، لم تشأ بعد ، أن تتصدى
للاعترا ف بمثل الحقوق كحقوق قانونية ٠٠ وهكذا ٠٠ سنجد على
مدى السنوات العديدة التالية ، حيث لن يكون لدينا ، « نيكسون »
٠٠ الا أنه سيكون لدينا محكمة عليا « نكسونية » سواء على أقل
المستويات ، أو على أعلى مستوى بالمحكمة العليا ، الامر الذى
يتوقع معه ، بعض التقدم ، نحو الاعتراف بالحقوق الأساسية
الاقتصادية في الرخاء الدائم ، بينما لن يتعدى دور الكونجرس بعض
الحدود الضئيلة .

أما فيما يتعلق ، بالاعتراف بالحقوق ، وقرارها ، فاعتقد أنها
مسألة سياسية ، حيث يتوقف الحكم ، بصدد ما يقرره المسؤولون
بشأنها ، على نتائج قراراتهم ، وما يتضح من مزاياها ٠٠ هذا
الى أن أية نظرية للحقوق ، رغم أنها قد تنطوى على اقرارها بالحق
في العصيان المدنى ، الا أنها مع ذلك ، تكفى بذاتها ، في ارشادنا
الى ٠٠ أين ، وكيف يحق لنا ممارسة هذا القانون ؟ (٣) ثم إن
الافراد ، ليس بمقدورهم ، أن يتفهموا القانون ، بحيث يمكنهم

أن يجدوا ، الجواب على مثل هذه الأسئلة .. من أين .. وكيف يتدخلون ، بالضبط على السياسة ، والبرامج ، وعناصر الموازنة المالية بما يحقق لهم فعالية الممارسة لهذا الحق .. ثم أن أسئلة كهذه ، لا تجد الجواب عليها ، بالرجوع الى القانون ، وانما تستمد جوابها ، من الاخلاق مباشرة ، وبالطريق المناسب .. وبهذا المفهوم ، اعتقد أن ثمة مخالفات بسيطة للقانون القائم ، ستجد ما يبررها ، بما تظهرنا عليه من اتجاه التطور السياسي 'المأمول' ، بصدد الاعتراف بالحقوق .. وعلى هذه الصورة أيضا ، يمكننا أن نعرف أن الاشخاص ذوي السلطة السياسية ، يجب أن يستجيبوا الى مثل هذه الضغوط ، بمفاهيمها السياسية كالمفاوضات ، والتسويات ، وليس بالمفاهيم القانونية (دعمت أم لم تدعم) .. ذلك أن التطور السياسي ، لا يصنعه متنبئون ، يرجدون بالغيب (٤) .. وباختصار فان الحكم على الاعمال السياسية ، في اتجاهها نحو اقرار الحقوق ، يحتاج الى نظرية للفضيلة يقرها المجتمع .. ثم ان التأكيد على الاعتراف بهذه الحقوق ، يحتاج منا الى ما هو أكثر من الصراحة والوضوح .

السبب الثاني :

أما السبب الثاني ، في أننا لا نستطيع أن نحل مشكلة العلاقة الصحيحة ، بين الاخلاق ، والسياسة ، عن طريق اللجوء الى القانون ، فيرجع الى أن هناك أمورا عديدة ، لا يستطيع القانون - ولا يجدر به أن يحاول - أن يفعل شيئا بصددها ، حتى في أنسب الاوقات ملائمة ، بل وحتى لو تحقق الاعتراف بكل ما يحتمل الاعتراف به من الحقوق لكافة .

ففي إطار القانون ، وادخلنا خلال ما تقتضيه الصراحة والوضوح ، طرح المتغيرات ، نفسها ، للاختيار بينها .. فمن هم هؤلاء الذين يختارهم أي رئيس في ادارته مثلا ؟ .. لن يخبره القانون بذلك ..

ثم لمن ، ولأى الاهداف ، يعطى المواطنون الفضلاء تأييدهم ؟ لن يستطيع القانون أن يرشده .. اذن .. على أى أساس تتقرر سياسة الحكومة وأعمالها ، وتتحدد مواقف المواطنين منها ؟

ويرى الاستاذ « دوركين » أن أفضل ما يتناوله التفسير ، هو موقف المحافظين ، بصدد واجب الحكومة ، في اعلاء شأن الفضيلة في اطار ما يتحقق من المنفعة ، .. وعند هذه النقطة ، تستثيرنى الدهشة والتساؤل .. فما الذى استطاع أن يتوصل اليه بذلك ؟ .. وها هو « ويليام بكنلى » ، رجل نفعى .. و « إيرفنج كريستول » ، رجل نفعى ؟ .. وفي النهاية يتنازل الاستاذ « دوركين » فيقول ان موقف المحافظين ، لا يقوم - طبعا - على أساس مذهب ' المنفعة ' ، (وحتى هذا لم يكن محل انتباه أنصاره) لكن موقف الاحرار كذلك لا يقوم على أساس مذهب المنفعة ، ! لا الى المدى الذى تعكسه المنفعة فيما يجرى من تصرفات الحكومة في اطار من الصراحة والوضوح .. وهكذا لم يترك الاستاذ « دوركين » أحدا ، ليدافع عن الاخلاق النفعية في السياسة .

على أنه لا يفوتنى أن أقرر هنا - وكما أوضحت في موضع آخر - أن مذهب المنفعة ، من الزاوية الاخلاقية ، البحتة ، ليس كافيا وبرغم ما له من الاثر .. من زاوية الاخلاق القانونية ، الا أنه لا مكان له في مجال الاخلاق السياسية ، ومازال أمامه الكثير الذى يجب أن يوصي به ، ولكنه حقق تطورا كبيرا .. وان تمثل فقط فيما كان له من التأثير في « الاختيار » بين التصرفات ، والسياسات على ضوء ما يستشف من آراء الناخبين ، كما كان له اثره ، في الضغوط التى مارسها الجماعات على أساس ما استبان لها من مصلحتها ، هذا الى أنه يعتبر - فيما أعتقد - أفضل من محاولة صبغ المذهب الليبرالى ، بالصبغة الاخلاقية ، عن طريق السياسة ، وهى محاولة جعلتها الاستاذ « دوركين » قضية كبرى .. فإلى

أن الحكومة لا تستطيع أن تضمن تحقيق الخير لأيا كان ، وإنما هي تستطيع أن ترشده - عدالة - الى طريق الخير فقط ، بهنأى عن المساواة الشاملة وآثارها السيئة ، وهو ما يصدق فعلاً ، - - - بالنسبة لفكرة المساواة في المعاملة .. أو .. معاملة بالتساوى بينهم *

ويرى الاستاذ « دوركين » أن ثمة farkاً كبيراً بين مستوى الاخلاق ، في نطاق ما تقى به القرارات القضائية ، وبين مستوى الاخلاق التى تتضمنها القرارات السياسية .. وكان الاستاذ « دوركين » في مناسبة أخرى ، قد نصح القضاة ، أن يحكموا في القضايا الصعبة ، كأعضاء يتمثلون في أحكامهم ، بالاخلاق الكاملة ، فيدا تمنيه عليهم المبادئ الاخلاقية التى يجب أن تكون لها الاولوية ، على غيرها من السوابق القائمة ، بل وعلى المفتضيات العملية .. ثم طالب من الهيئة القضائية بأكملها ، أن تستهدى كهيئة متكاملة ، بالاعتبارات الانسانية بقدر المستطاع .

أما بالنسبة للسياسيين ، وغيرهم ممن يمكنون قوة التأثير ، في الاوضاع السياسية ، فقد رفع الاستاذ « دوركين » عن كواهلهم ، عبء الاذلة ، بأكملها تقريباً .. سواء أكانوا داخل الحكومة أو خارجها ، حيث يرى الاستاذ « دوركين » أنهم بمجرد أن يفرغوا من تحقيق مطلب العدالة ، فلن نكون بحاجة اليهم ، حتى ولو ليسعوا معنا الى الفضيلة .. ولهم بعد ذلك ، أن يلقوا بالاستقرار

* المترجم : المساواة في المعاملة ، بمعنى أن تطبق قواعداً واحدة على الجميع بدون تمييز في نطاق ما يقتضيه ذلك التطبيق .. أما معاملة الناس ، بالتساوى بينهم ، فذلك على أساس مساواتهم هم ازاء صفوف المعاملات المختلفة .. ولا يبدو انفارق - مع ذلك - كبيراً في التطبيق العملى .

في مهب الريح .. ولذلك فلست أخشي قدر ما أخشي سياسة ذات وجهين ، كهذه السياسة العائمة ، أن تعود معها ، غبقتنا أخرى ، أو « ووترجيت » أخرى ، تحت التأثير السياسي ، للاتحادات الهائلة ، في الوقت الذي نهمل هؤلاء الذين يعانون من مثل هذه السياسة ، بما يعود عليهم بأفدح الأضرار .

بينما لو أننا اتبعنا الوضع الذي اطلقت عليه « الوضع غير الخاطئ » لكان ذلك بمثابة ، دعوة الى المحافظين ، أن تكون القرارات السياسية ، نابعة عن أسس أخلاقية .. وحتى لو لم تكن هذه الاسس الاخلاقية ، على درجة واحدة من القوة .. فستتجه الدعوة ، من مؤيدي الوضع الثالث ، الى التمسك بأسس أخلاقية أشد رسوخا ، وأدعى الى التيسير ، من هذه القوالب التي تتشكل فيها أوضاع المحافظين ، الذين يرون :

– أن «دائرة الجنس ، اتفاقيا ، يعتبر أدرا « طيبا » وإن على الحكومة أن تشجعه .

– وأن الاحسان شيء طيب ، لا أن الحكومة لا يجب أن يكون لها أي دور فيه ، وذلك على الرغم من أنهم ، لا يجدون سندا يبرر مثل هذه التفرقة .

– وأن يكون للحكومة ، نشاط أكبر ، في مكافحة الجريمة ، ومعاقبة المجرمين ، على الا تتدخل بمساعدة المجرمين القادرين في الحصول على ضروراتهم (المعاشية) .

– ويرون أيضا أن الحكومة لا يجب أن تتدخل في نشاط الاتحادات التي يسمونها « خاصة » بينما يوافقون على تدخلها في شئون الافراد الخاصة ، حتى في « غرف نومهم » ، ويطلقون على عليها أنها « غير خاصة » .

وقد وضح في كل من هذه الامور ، الدليل ، على ما يشوب
 أوضاع المحافظين ، من عدم التوافق بين الدور الذي يجب على
 الحكومة أن تقوم به ، بل أن للمحافظين مساويء أخرى ، أكثر من
 ذلك فهم لا يهتمون ، غالبا ، بالوضوح .. وعندهما يواجهون به ،
 بما لا يرضيهم ، أو يتعارض مع أفكارهم فانهم يرفضون الاعتراف
 بالوضوح ذاته ، ومن ذلك مثلا ، انهم يرفضون ، أن يعتبروا
 الفقر ، ظرفا (أو وضعاً) دؤما .. وانما يقولون - بدلا من ذلك -
 أنه دقياس للتعريف بحالة الشخص ، بأنه « فقير » اذا بلغ دخله ،
 نسبة معينة من أدنى حد لمتوسط الدخل ، مهما نزل بها هذا الحد
 على الإطلاق .. بل ان بعض المحافظين ، قالوا في وقت من الأوقات ،
 عندما تأسست كلية الفنون والعلوم ، بجامعة هارفارد ، واشترك
 في تأسيسها ٤٨٣ رجلا ، ليس بينهم امرأة واحدة .. قالوا
 متشككين ، بأن هارفارد ، قد تعمدت التمييز بين الجنسين ، ضد
 النساء ، عند تأسيس كليتها .

ويتصور المحافظون ، في بساطة ، ان امتيازاتهم ، تقوم على
 أساس الجدارة ، والنبوغ ، وهما دقياس للكفاءة ، عند الكثيرين
 منهم ، تحت شعار من الوهم بما يعتقدونه في الوقت الحاضر ، من
 أن الميزة ، والقوة التي يتميز بها الرجل الأبيض ، بالقياس إلى
 السود ، وإلى النساء ، تعتبر أثرا واضحا من آثار الذبوغ والتفوق
 كدليل على جدارة ، الرجال البيض .. ويزعم المحافظون أنهم
 يعبثون الخواطر عن الانجاز (كموقف دفاع) .. وفي الوقت نفسه
 يعتبرون أن مجرد ولادة الطفل بمزايا معينة ، يعتبر في حد
 ذاته انجازا .

فهل تعتبر وجهة النظر الليبرالية ، كما حددها الاستاذ
 «دوركين» ردا على ذلك ؟ .. لا اعتقد .. فالمحافظون ، على خطأ ..
 لا لأنهم ، يقدّمون موضوعات أخلاقية ، على السياسة ، ولكن لأنهم

كذلك ، غالبا ما يقحمون عليها من هذه الموضوعات ، ما يكون خاطئا ، أو هشا . . الأمر الذى يقتضينا - طبعا - أن نحاول التمييز بين الموضوعات ، التى نقبلها ، وتلك التى لا يجب أن نقبلها . . كما يقتضينا أيضا أن نستخلص النتائج انطية ، من السوء منها . . وهى محاولة ، صعبة بطبيعة الحال . . بيد أن أية مناقشة حول دور الحكومة ، والسياسيين ، تتطلب منا أن تكون لدينا القدرة على التصدى لوضع أحكام أخلاقية عادلة ، وعلى أية حال ، فليس لنا مهرب ، بصورة أو بأخرى ، من التصدى لهذه المحاولة ، من خلال أعمالنا ، وقراراتنا . . وإن كنت أعتقد ، أنه ليس من العدل ، أن نقول أن المحافظين ليس لديهم نظرية للحقوق ، وأن لديهم فقط نظرية للفضيلة .

أما الضرر الذى وقع من جراء السياسة القائمية لسلطة المحافظين ، اذا ما قدرناه وفقا للوضع الذى سميت به بالوضع « غير الخاطيء » فلن يمكن تصحيحه ، بالعودة الى منهج الليبراليين ، فى فصلهم الاخلاق عن السياسة .

هذا . . ولا يجب أن ننسى أن الليبراليين ، هم الذين قادوا بمغامرتهم انكبرى فى خليج الخنازير ، وبالغارات الاونى على شمال فييتنام . . وباستثناء الحالات التى خالفوا فيها القانون فانى أخشى أن أقول أن أحسن السياسات ، وأبرزها ، قد فأت على الاستاذ «دوركين» فربما تضمنه بحثه فى مناصرة الليبراليين . . وكذلك لا يجب أن ننسى ، أن عدم إعادة توزيع الدخل بالكامل ، والذى ظل راسخا على صدر أدريكا ، دون تخفيف ، كان خلال السنوات التى تولى فيها الليبراليون السلطة ، مثلهم مثل سنوات نيكسون ، وفورد .

على أن السياسات الليبرالية ، ربما كانت في عدم سعيها
 إلى الفضيلة ، تفضل من بعض الوجوه ، سياسات المحافظين ،
 الذين انتهوا في مسارهم الخاطيء في بحثهم عن الفضيلة ، إلى
 استمرار الرذيلة ، وانتشارها .. ومع ذلك فلا جدر بنا ، أن نصوغ
 هذه الحقائق المؤسفة في عصرنا ، في نظرية ، تتناول السياسة كما
 يجب أن تكون .. ذلك ان ما نحتاج اليه ، ليس اهتماما أخلاقيا
 بحد ذاته ، في السياسة ، وإنما نحتاج إلى قدر أكبر من التفهم ، لما
 تتطلبه الأخلاق من رجال السياسة من ذوي السمات الحية .

الهوامش

* هذه التعليقات تشير الى التحول الذى وضح فى بحث « رونالد دوركين » الذى قدمه لمؤتمر المجمع المثينى ، وليس الى التحول الذى وضح من بحثه الوارد فى هذا الكتاب . ذلك ان عدداً من النقاط التى وردت فى بحث دوركين الاصلى ، ظهرت فى مقاله عن الليبرالية فى مجلة الاخلاق العامة والخاصة - طبعة ستيوارت هامبشاير (لندن - جامعة كمبردج ١٩٧٨) .

١ - انظر ف . هيلد « التبرير القانونى والسياسى » فلسفة الاخلاق (اكتوبر ١٩٧٥) .

(٢) انظر بتفصيل أوفى ، ف . هيلد « العصيان المدنى والسياسة العامة » فى الثورة والقاعدة القانونية - طبعة أ . كينت (انجلوود كليفس ، ن . ج . برانتايس - ١٩٧١) و ف . هيلد فى فهم الاضرابات السياسية فى الفلسفة والعمل السياسى - ف . هيلد و ك . بارسونز - طبعة (نيويورك - صحافة جامعة اكسفورد - ١٩٧٢)
(٣) انظر ر . دوركين « اقتضاء الحق جدياً » - مجلة نيويورك للكتب - ديسمبر ١٩٧٠ .

(٤) انظر ر . دوركين « فى العصيان المدنى بغير اعتقال » مجلة نيويورك للكتب - يونيو ١٩٦٨ .

(٥) انظر ر . دوركين « قضايا معقدة » مجلة هارفارد للقانون ١٩٧٥ .

طريقان
لتبرير العصيان المدني

بقلم
ريكس هارتن

استاذ الفلسفة ، والرئيس السابق للقسم بجامعة كانساس،
بلوورنس . . ينحصر مجال اهتماماته في الغالب ، في الفلسفة
السياسية (وخاصة . . الحقوق) وفلسفة العلوم الاجتماعية ،
وفلسفة التاريخ ، نشر له حديثا ، شرح تاريخي ، إعادة التيقن ،
والاستدلال العملي (١٩٧٧) .

اشتمل منهج الفكر السياسي ، الذي توارثه الاميريكيون (فيما وجدوه عند « لوك » ، وفي اعلان الاستقلال) على نوازع قوية ، نحو عدم طاعة القانون ، وكان « لوك » يؤمن بالالتزام الفردي التزاما دقيقا ، بالانصياع للقوانين ، طالما كانت صادرة من حكومة ، مفروضة بذلك دستوريا ، وخاصة ، سواء أكانت الدولة ، جادة - قليلا أو كثيرا - في حمايتها لحقوق المواطنين . فاذا تجاوزت الحكومة ، التفويض الممنوح لها ، خالفت الدستور ، أو اعتدت على حقوق الرعايا . بطل هذا الالتزام . ولم يكن ثمة حل وسط بين الحالتين . بمعنى أن السلطات الحكومية ، أما أن ترتبط بالالتزامات التي حددتها لمواطنيها ، بطاعة القوانين ، وإلا فقدت - كلية - تفويضها وشرعيتها على السواء

وقد نشأت هذه النوازع من خلال النظرة الجديدة ، والهادية ، الى ما تكشف عن التزام المواطنين ، ازاء القانون ، خلال السنوات المتتالية ، وقد تطورت هذه النظرة ، الى أن أصبحت تعرف بالعصيان المدني ، وما تنطوي عليه - كما يدل عليه عنوانها - من صور دمارضة نسبية ، فهي تتضمن الدعوة الى مخالفة النظام العام (سياسيا ، وقانونيا) كنوع من الاحتجاج ، بهدف الى خدمة غرض حيوي اجتماعي أو أخلاقي .

وفي ضوء هذا التمهيد ، نأتى بعد ذلك الى استعراض حالات التناقض ، في الاءاءاء الذى يستخدم به هذا المصطلح . « العصيان المدني » .

- فبعض الناس ، يرى أن مخالفة النظام العام ، عن قصد ، وعن علم ، لا يتصف بالصفة « المدنية » ، الا اذا تمت بصورة سلمية (بدون عنف) وان يكون المخالف على علم - بمطلق ارادته - بأنه سيهاقب بما يستحقه من الجزاء - قل أو كثر - على هذه المخالفة .

وقد أصبح هذا المعنى « للعصيان المدني » مألوفاً ، عندنا في أمريكا ، سواء أكان ذلك نتيجة لما وقع من نتائج عملية ، أو كان استجابةً لما دعا إليه « بهارتن لوثر كننج » .. ومن ذلك يمكن أن ندرك المفهوم العام لمعنى هذا الاصطلاح في تعريفه بأن « العصيان المدني ، هو مخالفة علنية ، وعن قصد وبدون عنف ، للقانون ، كوسيلة للتعبير بذلك عن الاحتجاج » على ذلك القانون (١) .

- ويرى البعض الآخر ، أن مخالفة القانون ، علناً ، وعن قصد ، وعلم ، لا تعتبر مخالفة « مدنية » إلا إذا كانت محل تخطيط ، يوضع بطريقة ، تقتضي الاعتراف بأن القانون موضوع المخالفة صادر بصورة شرعية ، وتفريضية ، بالتالي ، يكون « العصيان المدني » قد وقع بالاسلوب الذي برأيه جون رولز « في حدود الأمانة القانونية » (٢) .. وفقاً لما يذهب إليه من أن « العصيان المدني » « يقع من مواطنين » ، يعترفون .. ويوافقون على شرعية الدستور (٣) .

وقد اهتم روبرت بول وولف بهذه القضية ، عندما ربط بين « العصيان المدني » وبين شرعية الحكومة ، بعد أن شجب بشدة ، فكرة نوارث شرعية السلطة السياسية ، باعتبار أنها تتعارض تماماً مع نظرية العصيان المدني (٤) .

وبعد الآن مما وضح من المعنيين سالف الذكر ، للعصيان المدني ، أنهما قد يمتزجان ، في إطار واحد ، بطرق مختلفة ، طبعاً .. إلا أن المهم فيما تجب ملاحظته ، أن ثمة طريقين ، أساسيين ، يتميزين ، لوضع تصور للعصيان المدني :

أولهما . أن يكون سلوك الاحتجاج ، والعصيان « مدنياً » إلى المدى الذي يتم به دون عنف مع القدرة على احتوائه ، والسيطرة عليه .

وثانيهما : أن يكون في نطاق الاعتراف بسلطة واضعي
القوانين ، وبشرعية صدورها .

هذا .. وسنتناول في هذا المبحث ، الطريقة التي نعرف بها
العصيان المدني ، وأوجه القصور التي نراها في ضوء ما يحمله من
مضامين له أهميته ، والطرق التي نبرره بها ، وإيهامي بصفة
خاصة ، أن أنبه الى أن كل طريقة من هذه الطرق الأساسية ، في
قصور العصيان المدني ، ينفرد بعلامة مميزة فربما يتعاق بالمثل
الاخلاقية التي يمارس بها ، عمليا .

وواضح - فيما أعتقد - أن المبررات التي يستند اليها : الاحتجاج
على أعمال الحكومة وسياستها ، بعدم طاعة القوانين ، ترجع
للاسباب التي تتبلور من خلال حكمنا عليها أخلاقيا .. وانما يبقى
السؤال عن المدى الذي يبلغه هذا الحكم كمبرر - أو سبب - قوى
للعصيان المدني ؟ أو .. اذا أردنا أن نوجه السؤال بأسلوب آخر
.. متى تكون الدوافع النبيلة ، حالة من الحالات التي تبرر العصيان
المدني ؟ ولكي نحجب على هذا السؤال ، نرى أن نعمود
الى استظهار المعاني الأساسية التي أوضحناها للعصيان المدني .

فاذا فرضنا ، أولا ، حالة شخص ، يحس أنه مضطر الى
عدم طاعة القانون ، بالاسلوب المدني أي بدون عتف ، مع استعداد
لتقبل الجراء ، أو أي قرار تتخذه الحكومة ، في هذا الصدد ، وفي هذه
الحالة ، بلح عليتنا سؤال .. عن الضرورة التي تلجئه الى ذلك ؟ ..
ثم نجد الجواب ، في أنه - فرضا - يملك من الاسباب ، الاخلاقية ،
وربما الدينية ، التي تدعوه الى تجنب العتف ، والى أن يعلن عن
قصره .. وبالتالي ، يكون مستعدا لتلقى الجراء .

ولهذا ، يبدو أن نوع السبب الذي يملى عليه مخالفة القانون ،
هو في المقام الاول ، نفس السبب ، الذي يملى عليه ، أن تكون

طاعته له ، في غير عنف ، مع الامتثال لتحمل النتائج ٠٠ وعندئذ يقتضي الامر أن ننتقل معه الى سؤال آخر ٠٠ حتى يكون للاسباب الاخلاقية : وجهتها كمبرر قوى لمخالفة القانون ، مع اعلانه ذلك ، وفي غير عنف ؟ ٠٠ والجواب ٠٠ أن المرجع في ذلك الى المبررات الاخلاقية .

وبعبارة أخرى ، فإن المبررات الاخلاقية ، مع الالتزام بحدود معينة من السلوك ، اذا ما دعت الشخص الى اعلان العصيان المدني ، يجب أن ترد آخر الامر الى الضمير ، الذي تلتقى عنده ، كل المبررات الصحيحة ، التي دعت الى العصيان المدني ٠٠ مثال ذلك ' اذا كان لدى رجل ، من الاسباب الاخلاقية ما يضطره الى مخالفة القانون ، ٠٠ ويدعوه في آن واحد الى أن يتجنب الحاق الضرر بأيا كان ، ففي هذه الحالة ، لا يجد دافعا من اعلانه العصيان المدني ٠٠ ومن ناحية أخرى ، اذا كان لدى هذا الشخص من الاسباب الاخلاقية ، ما يحفزها على اتيان تصرف ما ، يرازع من ضميره ، دون أن يتطلب منه هذا التصرف ، استخدام العنف (ودون أن يكون استخدام العنف واردا أيضا في عقيدته الاخلاقية) فان وازعها الى ذلك التصرف - اذا تعارض مع القانون - يبرر عندئذ ، اعلانه للعصيان المدني ، بغير حاجة (فيما يتعلق به) الى أن يقدم أي تبرير ، أو يلتزم بأية حدود .

وبوضح من كل من هذه الحالات أن العصيان المدني ، يجب أن يستند الى أساس من الوازع الخلقى ، وحده ٠٠ بمعنى أن خرق القانون بغير عنف مع تحمل عواقبه ، يجب أن يرجع في تبريره ، الى الضمير وحده ، وعلى هذه الصورة ، تتضح دلالة الاجابة على السؤال الذى طرحناه ، وتتلخص في أن كل تصرف ينطلق بوازع من الضمير ، انما يرجع في الحكم عليه الى الضمير ذاته (أى أن القواعد الخلقية ذاتها ، هي التى يجب أن تطبق عليه بالكامل) ومن ثم

فلا محل لقبول أى عامل آخر ، لوضع حدود لهذا التصرف ، غير ذلك الوازع (الحقيقى) كـمعيار للحكم على التصرف ، ومداه ، وهو ما كان يدور - يقيئها - في ذهن « هنرى ثورو » عندما قال « ان الالتزام الوحيد ، الذى يحق لى أن افترضه ، هو أن أفعل ، في أى وقت ، ما أعتقد أنه حق » أو ما كان يدور في ذهن « هوارد زين » عندما قال « اذا كان للاحتجاج ، ما يبرره اخلاقيا (سواء خالف القانون أم لم يخالفه) فان المبرر يظل قائما الى أن يبلغ مداه ، حتى ولو بعد أن تكون المحكمة ، قد انتهت الى الاقتناع بتوقيع العقوبة » (٥) ويقول أيضا « اذا كان التصرف الذى ينطوى على العصيان المدنى ، كاحتجاج له ما يبرره من الاخلاق ، فان حبس الدين اثناء كوا فيه ، يعتبر قرارا غير أخلاقى ، تجب معارضته ، ومقاومته ، الى آخر مدى . وذلك لان ارادة المحتج في قبول القاعدة الجزائية ، ليست أقوى من ارادته في قبول القاعدة * التى خالفها (٦) .

نعود الآن الى المعنى الثانى ، في أساس العصيان المدنى ، وذلك في حانة « الاعتراف بالسلطة » ، لنسأل عما اذا كان لهذه الفكرة ان تقدم لنا حدودا للاعمال التى يكون وازعها الضمير في اتيانها ، كتعبير عن العصيان المدنى ؟

والاجابة على هذا السؤال ، نفترض - مرة أخرى - حالة شخص ، اشترك في خرق القانون مع شعوره باضطرابه المستمر ، الى عدم طاعة القانون (مدنيها) الا أنه ، على خلاف الحالة

* المترجم : يريد هوارد زين في عبارته أن يقول أن المواطنين ، باعتبار أنهم هم الذين وافقوا بارادتهم (ممثلين بنوابهم في الهيئة التشريعية) على القاعدة القانونية أولا . وعلى الجزاء المقدر في حالة مخالفتها . ثانيا ، فان ارادتهم في هذه الحالة الثانية ليست أقوى من ارادتهم في الحالة الاولى .

السابقة ، يعترف بسلطة الحكومة في وضع القوانين ، وبسريانها ، باعتبار أنها صدرت بالطريق الشرعى ، ومن ثم يبدو ، ان لديه اسبابا سياسية ، تولد لديه الشعور بهذا الاضطرار .. وأقول ذلك لان منهجد في التفكير هنا ، يصطبغ بالصبغة السياسية ، فيدما يتضح من اعترافه « بسلطة الحكومة » .. و « بالقوانين التى صدرت بالطريق الشرعى » .. أى انه يتصور عصيانه المدينى ، من خلال تحورده السياسي .. ولذلك فان السؤال الذى يعترضه هو .. متى تصاح الاسباب السياسية ، أساسا مقبولا للعصيان المدينى ؟ وحينئذ ، لابد أن يكون جوابه .. عندما يكون للعصيان المدينى - من منطق اعترافه بالسلطة - له ما يبرره سياسيا .

وخلاصة القول ، انه عندما تلتقى ، الاسباب السياسية التى يستند اليها الشخص ، فى مثل هذه الحالة (« الاعتراف بسلطة الحكومة » و « بالقوانين التى صدرت بالطريق الشرعى ») مع عدم اطاعته للقانون فى ظروف معينة .. أو فى بعض الحالات التى يصرح فيها فعلا ، بالحق فى عدم اطاعة القانون ، كدلمح من ملامح النظام السياسي القائم .. ففى هذه الحالة أو تلك ، يتمثل لدينا الوضع الذى يقع فيه عصيان القانون ، مع الاعتراف بالسلطة .. وهذا الوضع هو الذى يصلح وحده ، كأساس سياسي مقبول يبرر العصيان المدينى .

وانضرب لذلك مثلا .. فى رجل يؤمن بأن سلطة الحكومة الخاصة ، ترتفع فى قيامها بالتزامها بالمحافظة على حقوق المواطنين فى الحياة ، والحرية ، ويقدر أنه عدم طاعته للقانون فى بعض الاحيان قد يكون له ما يبرره ، أو على الأقل مسموحا به ، وذلك فى الحالة التى يحس فيها بأى قصور أو عدوان على هذه الحقوق .. بل وقد يتصور أن عدم طاعته ، ليس الا تعبيرا قصدا به الاحتجاج على أى أهمال أو قصور لحق بنظام الحقوق ، أو لحق

بهذه الحقوق ذاتها مباشرة ، مثل حق الحياة ، أو الحق في الحرية ٠٠ حيث ينشأ مع كل منها حق آخر لصيقتي بها ، في طلب حمايتها ، والدفاع عنها على مقتضى القانون ٠٠ ولذلك فإن أى فرد يخالف ذلك القانون ، لابد وان يكون لديه المبرر لذلك على نفس هذا الاساس ، خاصة وانه يعترف بالسلطة التى أصدرته ٠

ومن جهة أخرى ، فثمة حالة يمكن لنا أن نتصورها جيدا ، عندما يكون الاساس الذى قامت عليه السلطة في دولة ما ، يحظر العصيان المدنى ، وهى حالة يستحيل فيها بطبيعتها قبول الاعتراف بالسلطة ٠٠ ومخالفة القوانين الشرعية التى صدرت عنها ، في نفس الوقت ٠٠ وفي المثل الذى طرحه افلاطون ، في « جمهوريته » عن خواص السلطة ، والحكام في الدولة (الجمهورية - الكتاب الثالث والرابع) والذى أشار فيه الى أن القرارات والمراسيم التى يصدرها الحكام ، يجب أن تبلغ من الحصانة بحيث لا تتعرض لمخالفتها أو عصيانها ٠٠ وصحيح انا عرفنا صراحة أن السلطة التى يتحلى بها المواطن في مثل هذه الدولة تتركز في أن ينفذ مايقوله له الحكام الحكماء (الجمهورية - الكتاب العاشر - الاسطورة) الا أن المواطن في دولة من هذا النوع ، ليس لديه فكرة عن شيء اسمه العصيان المدنى ، أو ما يبرر استخدامه ٠٠ لان كلبة المواطن « المدنى » تفترض اعترافه بالسلطة ، بينما العصيان ، يجب أن المبرر الذى يستند اليه - ان وجد - قائما على أساس الفكر السياسي ذاته ، وهو افتراض لا محل له في الدولة المذكورة ، حيث لا يخطر للمواطن فيها اطلاقا ، أن يكون لديه ما يزعجه من ضميره الى عمل شيء ينطوى على عصيان مدنى ، لانه حتى لو خطر له أن يعصي القانون بوازع من ضميره من الناحية الاخلاقية ، فسيظل مطالباً بأن يقدم المبرر له ، مدنيا ، ولذلك فلن يكون للعصيان المدنى ، على هذه الصورة - لو كان ممكنا - أية قيمة ٠

وعلى كل حال .. فأتينا عندما ، نتحدث عن العصيان المدني ،
 بمفهوم الاعتراف بالسلطة ، يجب أن نتناول في مناقشتنا ، منهجا
 نظريا يحدد ، للأفكار السياسية ، على أن يظل السؤال مطروحا
 حول ما اذا كان العصيان المدني ، قائما على أساس مبررات
 تحددت بالاحالة على مبادئ أو أفكار أخرى لنفس المنهج النظري ،
 وذلك لان الأساس في العصيان المدني ، سواء أكان مبررا به ،
 أم لا .. هو نفس الأساس الذي تقوم عليه السلطة ، وفي ظل منهج
 واحد ، ومن ثم يصبح محور سؤالنا مرتكزا على معرفة نوع الدولة ،
 والطبيعة الحقيقية لمنهجها النظري ، الذي تتبلور فيه أفكارها
 السياسية .

ومن هنا لابد وأن نقرر اذن .. ما هي الشروط المطالبة في أي
 تصرف ينطوي على مخالفة لكي يعتبر عصيانا مدنيا ، في نظر
 المنهج السياسي الذي وقع العصيان في ظله .. بمعنى أن تكون هذه
 الشروط ، هي نفسها ، الشروط ، المبررة للعصيان المدني ، لا
 مواطن في الدولة ، اذا حدث له ما يضطره الى ذلك .. هذا . ويمكننا
 أن نتمثل هذه الشروط ، فيها يشبه الأمر الذي يصل بين اعتراف
 الشخص بسلطة الحكومة ، وبقوانينها من جهة ، وبين عدم طاعته
 للقانون مدنيا (في الوقت الذي ما يزال يعترف فيه بهذه السلطة)
 من جهة أخرى ، ولذلك فرب قائل يقول ان قدرتنا على اعداد مثل
 هذه القائمة من الشروط تعنى أننا نستطيع اعداد المبررات التي
 يقوم على أساسها العصيان المدني في ظل ذلك المنهج السياسي
 الخاص .

لكننا لو رجعنا الى مثالنا الاول عن الدولة التي تستند في
 سلطانها على الجهود التي يجب أن تبذلها في الحفاظ على حقوق
 المواطنين ، في الحياة ، والحرية .. ولو قدرنا أن هذه الحقوق ،
 تخضع لقوانينها الصادرة بالطريق الشرعي لأمكن لنا عندئذ ، أن

غرى بوضوح أكثر ، كيف يمكن أن تنشأ هذه الشروط حيث يجب في مثل هذه الحالة ، ان يتوفر الشرطان التاليان :

١ - الا ينطوى هذا المواطن - أو يؤدي - بعدم اطاعته للقانون ، وبطريقة يمكن التنبؤ بها عقلا - الى الاعتداء ، اعتداء جوهريا ، على حقوق مواطنين آخرين (بما فيها حقوقهم في الملكية) ، لان الاعتداء هنا يتعارض مع الهدف الاساسي في ضرورة الحفاظ على حقوق هؤلاء الذين يستظلون بحماية قوانين الدولة في حياتهم ، أو مالهم أو اعتبارهم .

٢ - أن يكون عدم اطاعة القانون ، علنيا ، وعن ارادة مختارة تماما ، ومع استعداد لتقبل العقاب القانوني ، عن التصرف ، والا كان في مخالفته ، كمن يضع نفسه فوق القانون .

على أن ثمة شروط أخرى ، غير هذه الشرطين ، ولكنى أثرت أن اقتصر على ذكرهما ، لأبين مدى الاهمية التي أعلقها عليهما في هذا الخصوص ، كشروط تبرر العصيان المدني في نوع معين من الحالات التي تشغل فكري .

ذلك ان الاهتمام بالحفاظ على الحقوق ، (بما يقتضي ما ذكرناه من عدم العنف) مع الاستعداد لتقبل الجزاء ، يعتبران من الملامح الهامة ، لا في تعريف العصيان المدني ، فقط ، بل وكذلك في تبريره . وهذا هو الفارق بين المعنى « الاخلاقي » ، للوصف المدني ، في عبارة العصيان المدني ، وبين المعنى السياسي ، حيث يقتصر مدلول هذا الوصف ، على الاعتراف بالسلطة ، ولو أن ذلك لا يعتبر من وجوه الاختلاف بين المعنى الاخلاقي ، والمعنى السياسي في العصيان المدني ، لان أهم اختلاف ، انما ينشأ من عند النقطة التي ، تنشأ فيها العلاقة بين العصيان المدني ، وبين القصر فيوازع الضمير .

ولذات الآن ، الى الحالة المختلطة ، لشخص يعيش في دولة
تلتزم بحداية الحق في « الحياة ، وفي الحرية ، والملكية » ثم يرى
من الاسباب ، ما يضطره - بوازع من ضميره - الى أن يعصي
القانون ، وعلى الرغم من الصفة القوية الاخلاقية ، التي نغاب
عليها ، الا أنه مع ذلك ، يستند في تبريره على مبادئ تستظل
بسلطة الحكومة ، وليوحى بأنه إنما يتصرف وفقا لها .. أى أن
الشخص العاصي ، قد اتخذ هذا الطريق ، مطية ، يعبر عليها الى
ما يوفر له الشروط التي سبق ذكرها .

فالملاحظة الهامة هنا ، هي أن هذه « المطية » التي اتخذها
الشخص ، ليحقق بها الشروط اللازمة لإعلان عصيانه المدني
(بمفهومه السياسي) - مثل شرط عدم الاضرار بالآخرين ، وشرط
تقبل الجراء الخ - .. تصطبح معها بعض القيود ، التي ترد على
النوازع الفكرية ، التي تتردد في ضمير ذلك الشخص ، باعتبار أنه
وافق في وقت واحد ، على القواعد الخلقية ، وعلى الاعتراف
بالسلطة السياسية .

أو .. لو أننا طرحنا المسألة ، بصورة أخرى مختلفة نوعا ما
.. كما في حالة ما اذا تعرضت التصرفات الضميرية (والتي تعتبر
مقبولة اخلاقيا) لقيود تتعلق بفكرة العصيان المدني ، وذلك فقط،
عندما تنتقل الصورة البديلة ، بمغزاها الاخلاقي ، الى دائرة
أخرى سياسية اذ طالما أن تبرير العصيان المدني ، يستند بذاته
الى فكر سياسي ، فانه قد يضع حدودا ذات مغزى سياسي ، لما
يقع من تصرفات ضميرية ، تنطوي على عصيان القوانين .

فإذا صح ، وكان للتحليل الذي ضمنته هذا البحث ، الاثر
المأمول ، فان ثمة حالة وسط ، بين الالتزام الدقيق بالطاعة ، عند
« لوك » .. وبين العصيان بدافع أخلاقي ، وغير المحظور سياسيا
.. ذلك لأنها نملك الاعتراف بسلطة الحكومة وفي نفس الوقت نملك

عصيان بعض قوانينها ، ولم يكن لهذا الحق وجود (وباستثناء الحالة التي تتعلق بالضهير الديني) - كنظرية سياسية ، في القرنين السابع عشر ، والثامن عشر ، فاذا كان قد أصبح من الأمور ، التي سمح لنا بها ، أن نقصدى لوضع أساس لنظرية سياسية شرعية تختلف في مضمونها عن نظريات الالتزام التي كانت سائدة في الماضي ، والتي تفسح مجالا أكبر للمواطنين للتصدي بالمشاركة في وضع القوانين ، فلا شك أن هذه الفكرة عن العصيان المدني ، والتي تفسح مجالا أكبر للمواطنين للتصدي بالمشاركة في وضع القوانين ، فلا شك أن هذه الفكرة عن العصيان المدني ، والتي تقوم على أساس تبريره سياسيا ، قد تعتبر من أهم انجازات الفكر المعاصر ، التي تضاف الى تراث الفلسفة المدنية (٧) .

الهوامش

- ١ - جيفس تشايلدريس - العصيان المدني والالتزام السياسي
نيوهافن جامعة يال - طبعة (١٩٧١) •
- ٢ - هون رولز - نظرية العدالة - كمبردج - هاساشوستنس -
هارفارد طبعة (١٩٧١) •
- ٣ - المرجع السابق •
- ٤ - روبرت بول وولف « في العنف » جريدة الفلسفة العدد ١٦
(١٩٦٩) •
- ٥ - هارد زين « العصيان المدني والديموقراطية » نيويورك
- راندوم هابس ١٩٦٨ •
- ٦ - المرجع السابق •
- ٧ - هزد من الشرح - اشارة خاصة - الى فض « الزيرج » أنظر
ركس مارتن والتصرفات الضميرية • فكرة العصيان المدني ، وفي
التصرفات الضميرية أنظر بحوث دنشورة للبفتاجون - الناشر
بيتر ا • فرنشي - كمبردج - هاساشوستنس - تانكمان الصحافة
التأهيلية (١٩٧٤) •

دلالة النقد

والتغيير الاجتماعي

بقلم

ميخاو ماركوفيتش

أستاذ الفلسفة ، بجامعة بلجراد بيوغسلافيا ، وجامعة
بنسافانيا . تلقى تعليمه بجامعة بلجراد ولندن . ونشرت له
بحوث في المنطق ، والمنطق الجدلي ، وفي الدراسات الانسانية . و
أحدث أعماله ، « من النظرية الى التطبيق » و « الفلسفة والنقد
اجتماعي » .

إذا كان الموضوع الذى نطرحه اليوم للمناقشة ، يبلغ من شدة أهميته ، حدا مثيرا فعلا ، فانه - بالإضافة الى ذلك - يعتبر من موضوعات الساعة فى هذه البلاد .. أما لماذا هو من موضوعات الساعة ؟ .. فلعل ما أستطيع الاجابة ، على سؤالك كهذا ، هو 'ننى خلال' زيارتى الثمانية لهذه البلاد ، على مدى خمسين عاما ، قد لمست الكثير من مظاهر التغيير ، حتى اننى ، كنت فى كل مرة أزورها ، أكتشف أشياء جديدة ، لا من حيث ما طرأ من الزيادة فى الكم ، بل ومن ناحية ما كنت ألمسه من صور جديدة للعلاقات الانسانية ، ووسائل الحياة ، والانظمة الخ .

وفضلا عن ذلك ، فبينما كانت الجهود تبذل فى كل مكان تقريبا ، للتطور نحو عالم جديد أفضل .. الا أن الجديد ، لم يكن هو كل شيء ، بل امتد التجديد ليشمل معظم - أو - اختلطت بشأنا مع التجديد ، من العناصر المتخافة ، من عهد الضغيان ، رعبودية الاقطاع ، وغير ذلك من الاشكال البدائية الرأسمالية القديمة ، بما طفحت به من صور الاستغلال ، والخط من كرامة انسان .

على أننا لسوء الحظ ، تعلمنا من دروس التاريخ : - - - لا نستطيع أن نطير من الارض الى أعلى ، الا من يسرى السطح الذى نقلع منه ، فان كان منخفضا ، كان ارتفاعنا منخفضا كذلك .. ولو أن ارض فى هذه البلاد مرتفعة فعلا .. مرتفعة بإمكاناتها المادية التى تكفى لاشباع الحاجات الأساسية للانسان .. مرتفعة بتطورها الديموقراطى الاصيل (المرادىكالى) وثورتها ضد الاقطاع ، منذ زمن طويل ، هذا ، الى ما أمل أن يتحقق من تطهير لبعض النظم ، والمعادن الاستبدادية ، والتى ستظل جاثمة على صدر كثير من الامم ، قرنا آخر من الزمان .

ومن الظواهر الملموسة هنا أيضا ، الاحساس بقيمة الفرد
كمواطن ، والفكرة السائدة عن العمل الرسمي ، كخدمة عامة ،
وافساح المجال لنقد القيادات ، والاهتمام بالثقافة السياسية
الديموقراطية كشرط لازم لاي جديد لكي يتمتع بالعدالة ، والحرية
.. هذا الى جانب الامكانات التاريخية المتاحة للتطور - بغير عنق -
ولخلق عالم جديد ، أكثر عدالة ، وأكثر حرية .. وكلها امكانات
تتوفر بطريقة فريدة قائمة على أسس نظرية : عموما ، وعلى
الفلسفة بصفة خاصة .

على أن الفلسفة - لسوء الحظ - غير مدركة لهذه المسؤولية التاريخية
العظيمة .. ذلك أن الفلسفة اذا كانت تعتبر في عصرنا الحاضر ،
بمثابة كشاف يكشف للانسان طريق حياته ، كعهدا عندما كانت
في يد أسلافنا العظماء ، فانها لم تعد تقتصر على التحليل -
والايضاح ، أو وضع لغة ، تقتصر - بالتحديد - ، على استيعاب
الفكر المجرد . والذي - وان كان يعتبر ضروريا ، وهاما ، على
قدر ما تفتضيه هذه الضرورة وتلك الاهمية - يجب مع ذلك ، أن
تتصدى لبحث الظروف التاريخية للانسان ، بحثا دقيقا ، في سبيل
الكشف عما يختزنه من مصادر القوة .

وهذا هو اصطلاح «فلسفة التاريخ» الذي ينظر اليه باعتباره،
أحد النظم افلسفية ، والذي يتخصص ، سواء في منهج البحث
التاريخي ، أو في تحليل الافكار التي تصاغ في لغة التاريخ . وان
كان يعتبر كنا ذكرت ، ذا أهمية محدودة جدا .. وذلك نظرا لان
المشاكل المطروقة ، تعتبر أشد أهمية ، من المشاكل المنهجية ..
على نحو ما يطرأ أمامنا من أسئلة تفرض نفسها .. عما وقع من
الاحداث في تاريخ البشرية ؟ وما هي طبيعة علاقاتهم .. وجماعاتهم
.. وما تتصف به حياتهم ؟ في أي مجال من مجالات التطور التاريخي ؟
.. وإلى أي مدى ذهبوا في تطورهم ، لينطلقوا بطاقتهم ، وليحققوا
اشباع حاجاتهم الاساسية ، في ظل ظروف تاريخية معينة ؟

ثم ما هي الحدود الأساسية ، التي تتحدد بها ظروفهم الحالية ؟ • وما هي احتمالات التفاؤل بالمستقبل ؟ كل هذه أسئلة ، فضلا عما يبرر طرحها ، فانها ضرورية للمشتغلين بالفكر ، بما تتيحه أداميم من الفرص التي يصنعون دن خلالها تاريخهم عن ، وعى بهذا التاريخ ، هذا الى أنه ما لم توجه ، أسئلة كهذه ، ومن ثم لا يجاب عليها ، يصبح التاريخ بلا معنى ، اللهم الا أن يتحول الى ملعب تتصارع فيه قوى عمياء ، بغير ضابط أو رقيب •

اذن يجب أن تكون لدينا نظرية نقدية ، تتناول الحاضر ، مع النظر من خلالها الى المستقبل ودون أن نكون بحاجة ، تقتضيها أية ضرورة التمسك ، بمثالية « المدينة الفاضلة » • حتى اذا لم تكن فلسفة « المدينة الفاضلة » على استعداد ، لان تذاى مكانها ، كحصاد لا غناء فيها ، على هامش حياتنا الفكرية • خاصة وأن التفكير في « المدينة الفاضلة » لا يزيد عن كونه ، من البقايا التي تخافت ! على مستوى العالم (من آمال البشرية ، في العدالة ، والحرية ، والمساواة ، والتكافل المشترك ، والانتصار على الطبيعة ، والابداع ، بينما هي في الحقيقة ، غالبا ما توحى في الكثير جدا من الاحيان ، بالتصور لما نترقبه من آمال تنتهى بخيبة أدل قاسية ، وذلك على الرغم مما سجله التاريخ لبعض الفترات الهامة ، التي ما كان من الممكن أن تتحقق ، لولا الاثر الذي حققه بعض الارهاصات ، التي تواترت عن فكرة المدينة الفاضلة وان لم تضمها : نظرية واضحة عن هذه المبادرات التاريخية الكبرى •

لابد ان ين جهود اجتماعية كبرى ، للكشف عن التفورات التاريخية العظمى ، كي نهد الطريق للتطور مع مزيد من الحرية ، ومزيد من السرعة ، في التحرك والانطلاق ، أكثر مما نعبر به عن مظاهر الاثارة ، والحماس ، والتأييد ، لفكرة المدينة الفاضلة ، قلت أم كثرت •

واكل هذه الاسباب ، لا مجال للاخذ بفلسفة المدينة الفاضلة ،
 بحذفها ، وان كان من الممكن نقلها وتطويرها .. بالنظر الى
 ما يتسم به بناؤها النظرى الاساسي ، من التجريد الزائد في
 مضدونها ، ومع غياب أى تصور ، وسط ، بين نظرتنا اليها كمجرد
 نموذج تاريخي يطرح على بساط الحاضر ، وبين النظر اليه ، من
 خلال رؤية شاملة للمستقبل البعيد ، ثم ان وضع حدود دقيقة
 لا يعدو أن يكون فكرة مبسطة ، لما قرره التاريخ .

وعلى هذا فان نظرية النقد التاريخي ، في تمسكها بالتصور
 العام لفكرة المدينة الفاضلة ، بما يتيح تطويع هذا التصور الواقع
 التاريخي المحدد ، يقتضي كشرط لهذا التطويع ، أن يتعد عن
 ادانة الحاضر ، وأن نقدم رؤية مختلفة في جوهرها للمستقبل ،
 بحيث تبدأ دراستنا ، على أساس الدراسة العلمية المقارنة ،
 للأنظمة المختلفة ، على ضوء الحقائق التاريخية ، والمشاكل
 العارضة ، والقوى الاجتماعية ، المتاحة فعلا .. ولا شك أن مثل
 هذه النظرية النقدية ، لن تستمر طويلا في اطارها انفسى ،
 فضلا عن أن أساسها النظرى سيتكون من خلال الدراسة الفلسفية
 للإنسان ، وقدراته الأساسية وحاجاته ، واستعداداته للتطور .

ثم أن هذه النظرية النقدية ، لتى سنكون أكثر فاعلية ،
 وأكثر غناء ، من فكرة المدينة الفاضلة ، قادرة على أن تلعب الدور
 الانتقالي ، بين الواقع الحاضر وحده ، وبين آفاق المستقبل المبشر ،
 على مدى العصر كله .. وأن كان من المفهوم بداهة ، ان المستقبل
 المأمول على هذا النحو ، لن يكون واحداً في كل موقع على هذه الارض .

وقد يحلو لنا ، أن نقدم نماذج خاصة لعملية التطوير ، وصورها
 الادتقالية ، كما سيكون من المستطاع ، أن نستخلص الخطات
 العملية الآتية في كل صورة منها لكي نصل الى الاغراض المحددة ،
 ومع ذلك فلا شيء دؤكد ، ولا شيء مضمون في العملية كلها .. ومن

هذا المنطوق ، يجب أن يظل احتمال التطوير ، والتغيير ، قائما في كل رقت ، أما دعوة أنصار المدينة الفاضلة ، الى الاخذ بفكرتها الافتراضية ، من وحى الواقع التاريخي ، فقد أصبحت دعوى بالية ، لا تتفق مع عصرنا الحاضر خاصة وأنه لا توجد دقايبس منطقية ، ولا ارهاصات تاريخية ، ولا نهاية لطاف ، مستبلغ مداها ، ان عاجلا أو آجلا .

ومن جهة أخرى ، فان عملية استقراء التاريخ ، ليست مفتوحة الى الحد الذي يسمح باغضاء النظر عما وقع في الماضي من الاحداث ، أو عن الطريق الذي سلكه أسلافنا ، وشكلوا من خلاله ، ببئتهم ، الطبيعية ، والاجتماعية . . وهكذا فان العادات والتقاليد المتوارثة عن الماضي ، تعتبر من العواجل الضاغطة ، التي تمنع العديد مما ننصوره من أفكار احتمالية ، تتقاطر علينا ، ومن ثم لا تسمح الا لمجموعات محدودة ، بالظهور .

وفي إطار ما يتاح لنا ظهوره من هذه الافكار المحدودة - قلت أم كثر - سنكون أحرارا في رسم الاطار التاريخي مستقبليا ، وسنبكون بمقدورنا أن نوسع ونزيد من حريتنا ، برفع مستوى معارفنا ، . وسنفحص بدقة ، وننقل ميراثنا عن الماضي ، ونحرى اختبارا فاحصا ، نهدف به الى استبعاد ما لا جدوى له ، وغير ذلك من الترهات الفارغة ، ثم ننسج النشاط ، بين جميع هؤلاء الذين شاركوا ببعض الانجازات الأساسية .

وتدق النقطة الاخيرة ، التي تتعلق بالاهمية الفريدة ، في تفهم الكيفية ، التي يمكن للفلاسفة ، في وحدتهم ، وعزلتهم الاجتماعية ، أن يدركوا دورهم في الاسهام الفعال في وضع التاريخ ، ذلك أن بمقدورهم أن يتغلبوا على وحدتهم ، وعزلتهم . . اذا « حدث » وأثاروا هذه الموضوعات العامة ، التي ما تلبث أن تترجم

الى مفاهيم نظرية محددة ، تتمثل في التجارب القاسية ، والمعاناة والحاجة ، التي تعاني منها قطاعات اجتماعية عريضة ، وقوية •
فالفلسفة ، تستطيع أن تنخرط في الحياة ، اذا استطاعت أن تتحول بالراء الفلسفية ، والاخلاق السياسية العامة ، الى أساس عملي ، يكشف بقوة ، عن ضيق الافق . وعدم انفهم ، والانسانية التي تتسم بها أعمال الحكم والادارة ، في مجتمعها الخاص بها (ومن السهل أيضا أن تنطبق على أي مجتمع آخر) •

ولا شك في أن سر الاكتشاف العملي الذي يمكن للفلسفة أن تتوصل اليه ، يكمن في التصدي للمناعر الفجة ، والاحتياجات الشعبية غير المحددة ، والمشايخ النظرية (المعدة على الورق) والمأخوذة عن عالم واسع الثراء في ثقافته ، وأخيرا •• في التصدي لما تدفع من التراث العام لتجارب المئات من الاجال السابقة ، ذلك أنه بدون نظرية تنشأ على أساس فلسفي . سيظل الالتزام العملي ، مجرد التزام سطحي ، قصير العمر ، تابع من تجربة فجة ، لجبال زائد ، في بلد واحد ، أو في جزء من العالم ، خلال فترة زمنية مؤقتة •

فالنظرية •• ضرورية ، للربط بين هذه التجربة الخاصة ، والمحدودة ، وبين مفهوم التجربة الشمولية على مستوى السيرية كلها •• وعلى قدر ما تبلغ أزمة المجتمع من الحجم •• على قدر ما تدعو الحاجة الى التعجيل بالحل الشامل ، الاساسي ، للمشاكل القائمه ، وما تتطلبه المقتضيات الموضوعية للريادة الفلسفية •

وئمة دثان واضحان ، للكيفية التي يمكن للفلسفة ، أن تؤثر بها في مسار التاريخ الحاضر ، وترسم اتجاه عام نحو التغير الاجتماعي الكبير ، ويتمثلان في الثورتين الاميريكية ، والروسية • حيث نجد في كل منهما ، انه كانت هناك فلسفة سياسية قوية ، سبقت قيامهما ، ومهدت للوضوح والتبرير الفكري ، والاستمرارية •

والاقتناع العديق ، بالمطالب والاحتياجات التي كانت تحسنها -
بتلقائية وعفوية - قطاعات اجتماعية كبيرة ، في كل مرة تقع فيها
أزمة اندماجية . وكانت جذور كل منهما ، نضرب بعمق في الدعوة
الى الحرية والمساواة ، والاخاء الانساني ، على نفثة واحدة ، ومن
مطلق اهتمام واحد ساد الفكر الثقافي المتبادل على مدى التاريخ

البنــــــــــــــى-----رى *

ذلك ان الجماعة ، أو الجماعات ، هي لب الحركات العظمى
الرائدة ، باعتبار أنها - أي الجماعات - هي أول من تحس بالمعاناة
مباشرة ، وهي التي تتباور من خلالها أوضح صورة لعوامل القهر
الاجتماعي الظالم .. أما العقل المدبر لريادة هذه الحركات ،
فينتمل في الفلسفة ، باعتبار أن جميع الثورات ، ولدت حقيقة ،
في رؤيس الفلسفة .. وان كان الطريف في هذا الخصوص ، ان
المشكلة لم تكن في عدم فعالية الفكر الفلسفي ، وانما كانت
المشكلة في إفتقاده - أي الفكر الفلسفي - لرسالته الاصلية التي
تقتضي منه اعادة التفسير ، والموائمة لجديع الظروف التاريخية ،
وهو الامر الذي لم يؤخذ بمفهومه كرسالة أساسية للفلسفة .

فذن طبيعة الفلسفة أساسا ، انها لا تطبق بسهولة .. لان كل خطوة من خطوات تطبيقها العلى ، تقتضى تناول عميقة العادة الصياغة الفقهية ، بما يطوعها للمفاهيم الشريعة ، الدارجة .. فمأساة الفكر الفلسفى الثورى ، انه يقع - غالبا - في قبضة المنتصرين ، والمهمسكين بزمام السلطة السياسية الجديدة ، ثم ما يلبث أن يتواءم مع هذه السلطة ، ويتحول الى مذهب رسمى ، او بدعوى دينية ، تعبر عنها .. ولم يكن بوسع الليبرالية ، ولا البركسية ، ان تنجو من هذا المصير .

بل إنهم تنج أية نظرية من مثل هذا النوع من الاستقطاب ،
نظرا لعدم قدرة المفكرين ، على السيطرة على ما يفتجونه دن

نشاطهم الفكرى ، خاصة ، ازاء ما يقع من نتائج عملية ، تريف
القصد الحقيقى من هذا النشاط .. ولهذا فان التصدى لهذه
المشكلة ، يجب أن تكون النقطة التى نبدأ من عندها البحث
للوصول الى حل لها .. بدعنى أن الفلسفة والعلم عموما ، يمكن
أن يبدأ معا ، فيوضع تصور محدد ، ومترابط ، لحالات استخدامها ،
وحالات سوء استخدامها وفقا لنماذج فلسفية ، يمكن القياس
عليها ..

فالمشكلة في إطارها العام ، هى كما يلى :

إذا كنا نعالج اتجاهها لعمل فلسفى ، يتباور في نشاط اتخذناه
على سبيل الرمز ، بحيث يمكن تحويله الى نشاط عملى مفتوح ،
وفقا لبعض المبادئ العامة .. فكيف يمكن أن نقن هذه المبادئ
بالصورة التى نضمن بها التقليل من احتمالات سوء التأويل ،
أو التطبيق الذى يزيىف ، أو يطمس قصدنا الحقيقى منها ؟

ذلك ان وضع نماذج فلسفية رائدة ، يتطلب دنا أكبر قدر
ممكن من التشديد ، والترابط ، وروح النقد ، والندح ، والوضوح ،
والتضامن الثقافى المتبادل ، سوء في الاستخدام العملى للنظريات
أو في بنائها .. وهى حالة خاصة للفكر بشموليته ، وعقلانيته ،
وفي تعامله في دراسة السلوك البشرى .. أى أن وضع نماذج فلسفية
للقياس على (والذى يقتضى توفير أكبر قدر من الحكمة سواء في
التطبيق العملى للنظريات ، أو في بنائها) يجب بدوره أن يحذرا
من أخطار سوء الاستعمال ، وان يساعدنا في الحفاظ على هدفنا
الاصيل فيما ترسمناه ، من هذه النماذج .

والآن .. ما هى تنبؤاتنا من أجل عالم جديد ؟

ذلك انه مهما كانت الصور المبشرة ، التى نترقبها لعالم
جديد ، وما قد ينشأ عنها من خيالات شاحبة ، في جملتها ، غلبس
هناك في أفلاك النجوم ، ولا في قوانين التاريخ ، ما يحدد لنا بدقة ،

ما ستنخفض عنه حركة الابداع البشرى .. وإنما المعول عليه أساسا في ذلك ، هو ما يتعين علينا أن نختاره من الاحتمالات المترتبة ، والتي تختلف من بلد الى بلد ، كما تعتمد على ما بلغه فعلا ، مستوى التطور المادى والثقافى ، وعلى الامادات الموضوعية الخاصة بالبيئات الاجتماعية التى تكونت في الماضى .

فقد عرض لنا سؤال حول مستقبل المجتمعات الصناعية في العالم الحر ، في الغرب ، مع علمنا بكل أسباب تطورها في الماضي والحاضر .. فإننا يجب أولا أن نضع في اعتبارنا ، عددا من وسائل التغيير الاجتماعى ، وقد أشرت باختصار الى واحد من هذه الوسائل ، وهو بالتحديد ، مشروع المدينة الفاضلة . ولا بأس من أن نشير الى منهج آخر يتمثل في التطور التدريجى ، ومحاولة بناء المستقبل من خلال التجربة والخطأ ، وهو منهج يمكن تطويره ، لو استنارت السياسة بما يرشدها اليه العلم .

فالمجتمعات الغربية الحرة ، تعيش اليوم في ظل شعار زئف ، بينما تبدو الصورة البديلة ، من ناحية ، أما بتحقيق المساواة على نمط المدينة الفاضلة ، والتي لا تتحقق الا باستخدام العنف والتدمير ، وغالبا ما ينتهى الى الطغيان البيروقراطى ، وأما - من ناحية أخرى - بالاستسلام لواقع مضيق ، وظالم ، وان كان يتميز على الأقل بمستوى معقول من الاستقرار ، والامن ، والحرية المدنية .

على أن هناك صورة بديلة ثالثة ، ممكنة التحقيق تاريخيا ، وتدعو الى التفاؤل حقا .. وتتمثل في مجموعة من الاصطلاحات الجوهرية التى تتم بدون عنف ، وتعتبر في حدتها ، تطويرا مضطردا ، واستمرارا للعمل الاجتماعى الاساسى ، للرأسمالية الليبرالية ، من ناحية أنها ، تضمن حياة تسودها ديمقراطية سياسية عادية ، قوامها ، اقتصاد يقوم على أساس المشاركة الحرة .

هذا ويستند الأساس النظري ، لمثل هذه الثورة الاصلاحية ، على الاتجاهات النقدية الفلسفية ، والعلمية للمجتمع .. وهى اتجاهات ترنهن بدورها ، بما يضعه منهج النقد أساسا من الحلول الجذرية ، التى تستوعب جميع مشاكل الجوهرية ، باعتبار أن كل مشكلة من هذه المشاكل تتمثل في التناقض بين الخاصية البذائية للرأسمالية الليبرالية ، وبين بعض الحاجات الأساسية العالمية اللازمة لحياسة الجنس البشرى ، وتطوره ، وانتمائه الاصل الى بيئته الاجتماعية .

ويقتضى حل مثل هذه المشاكل ، من أساسها ، الاعتراف بالانظمة ، والهياكل الاجتماعية ، واعدادها لى تكون مهياة لتحقيق هذه المطالب .. والتى نجتزىء بخمسة منها جديرة بأن نوليها عناية خاصة ، وهى .. الملكية الخاصة ، والبيروقراطية ، والفقر البادى والروحى ، والعهد غير الآتى ، والقصور فى التصنيف الاحصائى .

(- وتتناول المشكلة الاولى ، أشد ما يتعلق بحاجة الانسان الى تحقيق انتمائه لمجتمعه ، والمشاركة مع غيره من أعضائه ، ببعض القيم ، وأن يعيش فى تضامن معها ، وأن يوفق بصورة معقولة ، بين نشاطه الفردى ، وبين الاهداف الاجتماعية العامة .. وأخشي أن أقرر أن هذه المطالب ، لا تتوفر فى ظل الاشكال القائمة لليبرالية الرأسمالية ، بالنظر الى أن برنامجها الاقتصادية ، تجعل من المنافسة ، والصراع الدائم ، سمة لا غنى عنها ، مما يدفع بالافراد نحو المبالغة بالتمسك بحرماتهم الخاصة .. وهكذا تتشكل المجتمعات فى صورتها الخادعة ، على أسس من المشاركة فى العقيدة الدينية ، أو المصلحة الوطنية ، وأخيرا .. من الخوف المشترك .

ودع تراجع الدين .. ومع تزايد الشعور بتضاعد الالتزامات التى

تتعرض لربما الانظمة الاجتماعية ، انطلقت قوى متفرقة ، في محاولة للزحف على القوى المتكاملة ، وابتلاعها ولعل خير مثال يشهد على ذلك ، بدا له من الدلالة البالغة ، يتمثل في انهيار أو التهديد بانهيار ، اقتصاديات المدن الاميريكية الكبرى ، وهو ما لا يكاد أحد يصدقه عندنا في أوروبا ، مدن دأبوا على زيارة أميركا بصورة منتظمة وذلك فضلا عن ظاهرة الهجرة من المدن الى الضواحي ، التي لم يتوفر لها ، حتى الحد الأدنى من الشروط الضرورية لبقاء المجتمعات .. وهكذا تبدو المشكلة ، وكأنها غير قابلة للحل ، طالما استمر الاعتقاد السائد على ما هو عليه ، من أنه لا يوجد بديل عن الاتحادات الرأسمالية .. أو ملكية الدولة ، أو الاقتصاد الموجه .

بيد أن لدينا بديلا ثالثا ، أسفرت تجربته العادية عن نتائج طيبة ، حتى في الولايات المتحدة نفسها ، وتمثل في وضع سياسة قوية ، ننسجم بالتأييد الاشتراكي لاقتصاديات الاستثمار العام ، وملكية الاتحادات الاقتصادية ، واشتراك العمال والعمالين في الإدارة بأنفسهم ، مستقلين عن كل من الرأسمالية أو عن الدولة .. وعندنا نخلص الجو الاقتصادي من المنافسة غير الشريفة ، ومن دياغى القلق ، ومن الحقد والكراهية .. عندئذ فقط .. يمكن للحياة الاشتراكية أن تحقق وجودها في الجو السياسي ، والثقافي ، وذلك هو الشرط الأساسي وان لم يكن كافيا .

(- أما المشكلة الثانية فتتعلق بالبيروقراطية .. وجدور بالذکر في هذا الصدد ، ان الانسان يوهب طاقة نشطة ، يحتاج الى استغلالها ، بالمشاركة في وضع القرار الاجتماعي أو الاشتراكي .. وقد اتسمت هذه الحاجة بقوتها المتزايدة ، في الدول الليبرالية الغربية ، وخاصة في سكاندناوة ، وفي أوروبا الغربية ، فضلا عن تزايدها في هذه البلاد (أمريكا) .. على أن اشباع هذه الحاجة ، يبدو غير ممكن في ظل ظروف الديمقراطية النيابية وحدها ، برغم

ما تتمتع به الحريات المدنية ، بقدر أكبر ، عنه في ظل أي نظام سياسي آخر .

ومن ناحية أخرى ، فقد أدى تزايد دور الدولة ، في الاقتصاد ، وبرامج الرخاء العام ، استثناء البيروقراطية ، وسوء استعمال السلطة ، إلى انتشار الفساد والرشوة ، مما كاد يأتي وقت ، تحسنت في الظروف المادية ، نحو حياة أفضل ، وتوفير المزيد من أوقات الفراغ ، كما تحقق نظام أفضل للتعليم ، ومسنوى أعلى في الثقافة السياسية ، كانت كفيلة بأن تمكن الملايين من المشاركة في صنع القرار الاشتراكي . نقول ما كاد الوقت يأتي بكل ذلك ، بما يعمق الاتجاه نحو الديمقراطية حتى انقضى الاحتياط البيروقراطي عليها يحاصرها من كل جهة ، سواء من داخل الدولة أو من داخل الأحزاب ، أو من داخل المنشآت .

وهكذا بدت المشكلة - مرة أخرى - كما لو كانت مستعصية على الحل إلى المدى الذي ساد فيه الاعتقاد بأنه - أي الحل - لن يخرج ، عن أحد بدائل ثلاثة :

* وكان أول هذه البدائل الثلاثة ، نظام التجارة الحرة الذي عفا عليه الزمن ، بعد أن أصبح التنسيق الاقتصادي ، والرخاء العام ، خارج النطاق السياسي بالكامل .

* وابتصر البديل الثاني في نظام رقابة الدولة رقابة كاملة على كل أجهزة النشاط الاجتماعي .

* أما البديل الثالث ، فيقضي بفرض الرقابة البيروقراطية الكاملة من خلال الحزب البرلماني الواحد .

ودع ذلك فثمة بديل رابع ، يقوم على أساس وضوح المهام عن طريق هيئات حكومية ، تتشكل بناء على انتخابات غير مهنية

تجدد كل دورة ، انواب يفوضون من الشعب ، على كل مستويات التنظيم الاجتماعى ، فى المجتمعات المحلية ، والمنشآت ، أى فى الدوائر السكانية ، ودوائر العمل ، وعلى مستوى الاقاليم ، وفى جميع فروع النشاط ، أخيرا على المستوى الدولى للمجتمع بأسره . وفى هذا النطاق ، فان الهيئات ، والمجالس ، والجمعيات النيابية المذكورة ، هى التى ستأخذ على عاتقها مسؤولية صنع السياسة . والرقابة العامة ، على جميع هذه الوظائف ، وعليها وحدها ، حيث لا غنى عن التناسيق ، والادارة الرشيدة معا

وحيث يجب أيضا أن تطرح مشروعاتها الفنية المحددة ، على أن تحتفظ بممارسة سلطاتها كاملة عليهم ، بل وقد تضع قيادات عليا ذات سلطات عامة ، فى كل ميدان اقليمى خاص من ميادينها

وعلى هذا النحو ، تستبين لنا ، الفوارق الأساسية ، بين كل من نظام الديمقراطية النيابية ، ونظام المشاركة الديمقراطية وان كان لا وجه للمقارنة أو لا ، فى صدد ما يحققه هذا النظام الأخير ، من مستوى عال من النشاط الناشئ عن تزايد اشتراك المواطنين فيه ، ولأنه ثانيا ، يغير بتمق ، طبيعة ودور الاحزاب السياسية

لان الاحزاب ذاتها ، فى تدرجها الهرمى ، وفى تنظيماتها البيروقراطية - قلت أم كثرت - ستقوم طبقا لهذا النظام ، بدور وسائط اتصال بين الشعب والحكومة ، الذى تقوم به فى النظام الديمقراطى النيابى

ففى الشكل التقليدى للديمقراطية النيابية فى بريطانيا العظمى - وبصورة أقل فى الولايات المتحدة - يدين أعضاء البرلمان ، والحكومة ، بمجرد انتخابهم ، بسلطاتهم الشرعية ، الى الحرب ، أكثر مما يدينون بها للقاعدة الانتخابية

أما الديمقراطية المشاركة أو الاشتراكية الديمقراطية فتقضى بأن يكون أعضاء الحكومة التى تشكّل تشكيلا ذاتيا - أيأ كان التنظيم الذى ينتمون اليه - مسئولين مسؤولية مباشرة ، أمام (٣٨ - فلسفة)

هؤلاء الذين فوضوهم بسلطاتهم .. أى أن الأحزاب ، لن تكون بمثابة منظمات حاكمة ، وإنما تعتبر - على أحسن الفروض - منظمات سياسية ، تحدد البرامج ، وتعمل على رفع مستوى الوعي السياسي للشعب ، وتحاول توجيه أفرادها نحو أهداف نوعية خاصة ، وتساعد في اختيار أفضل المرشحين .. وهكذا فإننا في ظل هذه الظروف ، لن نكون بحاجة ، الى سياسيين محترفين .. وكذلك ، نقف البيروقراطية سبب وجودها ، وتختفى ، كمركز قوة . ولن يبقى منها غير دورها الفني البحت .

٣ - أم' المشكلة الثالثة فتتعلق بالفقر ، كنتيجة من النتائج الحتمية لضعف انتاج العمل ، فقد بلغ متوسط ما يخص الفرد من الدخل النقدي ، بمعيار الثراء في أوروبا الغربية ، وأمريكا الشمالية من ٦ - ٧٠٠٠ دولار ، بما يكفي لأول مرة لاشباع الاحتياجات الأولية لكل فرد ، من الطعام ، والسكن والتعليم الاساسي ، والرعاية الصحية الخ .. وهكذا حلت المشكلة في بعض الدول 'البروبدة' ، وفي أمريكا الشمالية .. لكنها ما تزال في انبلاد الأخرى ، رابضة على صدر قطاعات كبيرة من الشعب ، الذي يعيش في ظل ظروف دأبة ومعنوية تدمر .. فالطعام غير مناسب ، ودون الكفاف ، والبطالة منتشرة ، والرعاية الصحية مهدومة ، والتعليم غير كاف ، والثقافة محدودة .. وذلك كله بالاضافة الى ما تعانيه هذه القطاعات من الفوارق الاجتماعية ، وخاصة بين الاقليات من الاجناس الأخرى .

لا مجال إذن ، لحل مشكلة كهذه ، في ظل نظام يقوم على حرية التجارة ، إذ في ظل الاقتصاد الرأسمالي ، حيث ينبغي الجموح بالاستثمار الرأسمالي الى حد الإبقاء على المجتمع في حالة من الفقر ، اكي يظل محتاجا الى العمل ، ولكي يكون له - أى لذلك الاستثمار - قوة تفاوضية أكبر في مواجهة التنظيمات العمالية .

لهذا . فإن الاعتماد على الحل البديل الذي تعرضه الرأسمالية

الأمريكية : في الوقت الحاضر ، تحت برنامج الرخاء الرأسمالي ، فلا يعدو أن يكون حلا جزئيا وغير كاف ، بل ويثير الاحساس لدى الافراد -ضالة الشأن ، وبأنهم غير مرغوب فيهم لاي عدل نافع ، أو أنهم دفيذون من الحياة الاجتماعية .. كما يثر الشعور بالضيق ، ويساعد على نشر الفساد البيروقراطي ، من خلال ما يقنضيه التطبيق الإداري لبرنامج الرخاء ، ويقف حائلا دون أية دعوة الى توفير الرعاية الاجتماعية للضعفاء ، أو المرضي أو المسنين .

٤ - يتعلق المشكلة الرابعة : بالعمل ، حيث يلاحظ أن الطاقة البشرية ، في تزايدها العام تقتضي بطبيعتها ، أن تنطقي في حرية ، وفي تلقائية ، بل وتسبح في أحيائها الابداعية ، لكي تدخل في غمار تحاربها .. بينما يندو الطعام الحديث للانتاج الصناعي ، بمنهج في التخصص والعمل الآلي ، الى تحطيم أي أثر لمكة الابداع ، والتي تعتبر قوام المهارات الفنية ، والحرفية . وان كانت - اراء تعظم الطاقة الانتاجية - قد فتحت مجالات جديدة لتظيم نماء مع مزيد من الحرية ، وأدخلت وسائل جديدة لتجديد الوسط الصناعي ، وأفسحت مجالات أوسع لزيادة فرص العمل أمام المعدال ، ووفرت قدرا أكبر من أوقات الفراغ ، فتيدة لتخفيض ساعات العمل ، مما يتيح الفرص لاستغلالها : في وجود النشاط الابداعي : إذا أمكن تطوير التعشيم على نحو أفضل ، يمكن أن يسر الاشتراك في مجالات أخرى للنشاط كالرياضة ، والعمل الاجتماعي ، والسياسي .. ولو أن هذه الفرص ما تزال معدومة ، للأسف ، لأن النظام القائم مازال في اتجاهه المدموم الى زيادة الانتاج ، وتعزيز قوى الاتحادات الرأسمالية ، بدلا من أن بوجه جهوده نحو التطوير الكيفي للنشاط الإداري لكل فرد .

ويتضح من ذلك أن زيادة الطاقة الانتاجية ، تستخدم لزيادة الاستهلاك : بدلا من أن يستفاد بها ، في توفير الوقت الذي يازم

لكل فرد ، لكي يزود نفسه بالثقافة الضرورية له ، أو لكي يستزيد من الفرص التي يحقق بها تجاربه الذاتية .. ولا شك أن مثل هذا الحل لا يتفق مع المنطق ، لانه يؤدي الى فائض في الانتاج ، يبيع هباء * .. فضلا عن أنه يشكل قيда على تطور النشاط البشري ، سواء لدى كل عامل من العمال ، الذين يضطرون الى انفاق حباتهم - دون ضرورة - في ساعات طويلة في العمل ، كآلة ، لا عقل لها ، أو لدى كل من العمال الذين يطردون من العمل ، ثم تقدم لهم المكافآت . عن « عدم العمل » .

٥ - وأخيرا .. تتركز المشكلة الخامسة ، على الحاجة الى التوسع المستمر في الانتاج المادى وتشجيع الاستهلاك الفاقد ، بما لا يتفق مع ما تقتضيه الضرورة ، من استخدام الموارد الطبيعية ، بحكمة في سبيل الحرص على الاحتفاظ بمجتمعات متوازنة ، وطبيعية ، وسليمة .

هذا ، وقد جاء وقت علينا فيه ، بمدى الندرة التي تهدد القدر المحدود من الموارد الطبيعية ، والطاقة ، وبعدم كفايتها .. ومع ذلك فقد سخرت الصناعة ، بكل طاقتها ، لعمل المستحيل من أجل خلق احتياجات مصطنعة ، وزيادة الحوافز على الاستهلاك ، بما يؤدي الى استنفاد هذه الموارد ، مع شدة قدرتها .

ولا شك في أن الحل الوحيد ، والمقبول ، لهذه المشكلة ، بما يتواءم مع الحلول المطروحة للمشاكل الأخرى ، ينحصر في اعطاء كل فرد ، الفرصة ليطور احتياجاته على المستوى الرفيع ، الذي

* المترجم : لا شك في أن الكاتب يقصد ، بالانتاج الفائض هذا ، ما يفبض عن حاجة المجتمعات التي تجاوزت حد الاشباع ، بينما هناك مجتمعات أخرى ، نامية ، أو متخلفة ، يمكن أن يوجه اليها .

لا يحتاج معه الى تكديس السلع المادية ، وذلك لكى نسمح له في ضوء ذلك من التحول من الرفاهية الزائدة ، الى الثقافة ، والتكافل المشترك وتمكينه من تحقيق ذاته .

على أن الحلول التى طرحناها للمشاكل المذكورة ، ستختلف - طبعا - باختلاف المجتمعات التى نشأت فيها ، وذلك سواء من حيث النظام المقرر لكل حل ، ودرجته وسرعة تنفيذه . أو من حيث الوسائل التى يقتضى استخدامها لكل - سلمية كانت أو عنيفة - أيا كانت ، وأيا كان نصيب الحل المطروح من الاصاله ، والابداع ، قل أم كثر .

ودا لم تحل هذه المشاكل ، بصورة نهائية ، فأخشي أن يعيد التاريخ نفسه ، مرة أخرى وتنجرف المدنية معه الى الابد .

ولا شك في أن التوصل الى رؤية صادقة للمشاكل العملية ، من جذورها مباشرة ، يحتاج الى نظرية اجتماعية ، تقوم على أساس فلسفى ، وتوقظ فينا الوعي ، بحسم ، وبدقة كافيتين ، لتحذيرنا من مخاطر الاهمال ، وتوجيهنا نحو البحث عن حلول بناءة ، ومقبولة ، وطويلة الاجل وعلى الرغم من أن مثل هذه النظرية المطاوعة ، لن تبلغ بصداها الى الغالبية من أفراد الشعب ، مهما يكن ذلك الصدى عاليا ، ورغم أنها لن تذاق طاقات اجتماعية كافية ، وقادرة على تحقيق تقدم تاريخى أصيل ، تصطبغ به الاشكال الاجتماعية القائمة . . . إلا أنها بأقل قدر يمكن أن تحققه ، ستمارس ضغطها في الاتجاه الصحيح ، من خلال التطور التلقائى ، الذى تقتضيه الحاجة .

هذا الى أن هناك دائما ، جانبا مضيئا ، لدى الطبقة الحاكمة ، يتمثل في ادراكها ، بأنها في سبيل الابقاء على أنظمتها الاساسية ،

قد يقتضيها ذلك أمام بعض المشاكل العاجلة ، أن تضحى ببعض
الانظمة القائمة ، مهما كلفتها من الثمن .. ذلك انه طالما كانت
الفرصة دناحة للاصلاح ، ولو جزئيا ، فقد يكفيها - أى الطبقة
الحاكمة - أن تدفع بقوى جديدة ، لكي تحمل عبء التغيير ، امثالاً
للتصميم الاساسي المخطط لها .

ونخلص من ذلك ، الى أن الدوافع القوية - حتى ولو لم تعززها
قوى مادية في نضالها ضد القوى المادية القائمة - فانها مع ذلك
لا بد وأن تنجح بفعاليتها ، نحو الطريق الصحيح .

أصدقاء عامة

(ب)

في الأخلاق

الفلسفة

والمثل الاخلاقية

بقلم

ويليام ك • فرانكينا

الآن تاذ بجامعة ميتشجان « أن اربور » - ميتشيجان - وقد
انسحب بعد أن قام بالتدريس بجامعة ميتشيجان منذ عام ١٩٣٧،
وهو مؤلف الفلسفة الاخلاقية (١٩٦٣ و ١٩٧٣) ومؤلف « ثلاث فلسفات
تاريخية في التعليم » (١٩٦٥) ونشر له عدد من المقالات في الفلسفة
الاخلاقية وفي فلسفة التعليم ، أعيد طبع بعضها في « تنبؤات عن
الاخلاق » الناشر ك • ا • جود باستر •

منذ مئتي عام تماما ، جاء أجدادنا ، ليصنعوا أمة جديدة فوق أرض هذه القارة ، مدفوعين بحماسهم للحرية ، وببعض فلسفات أخلاقية .. ومنذ ٢٦ عاما مضت على منتصف هذا القرن الحالي ، كتبت مقالا ، حاولت فيه ، أن أبين ، وأصف أثر دراسة الفلسفة الأخلاقية في ذلك الوقت (١) .. وهأنذا الآن ، أعود الى كتابة مقال آخر كلفت به ، ونحن على مشارف ثلاثة أرباع القرن بمناسبة احتفالنا بذكرى مرور مئتي عام على ميلاد هذه الامة .. وما من شك في أن غايته الوحيدة - ولعلها ، أن تكون غايتنا أيضا - اننا ، وقد عشنا ثلث هذه الامة ، فلن نعيش حتى نكتب مقالا آخر سنة ٢٠٠٠ .

وقد حددت المهمة التي وكلت الى في الكتابة عن « المثل في السلوك الاخلاقي » .. وكان تصورنا مع آبائنا المؤسسين لهذه المؤتمر الفلسفي ، أن نتناول فيه ، مناقشة مستقبل دور الفلسفة في حياة أمتنا ، تحت عنوان « الفلسفة ، ومثل السلوك الاخلاقي » .. ولن يكون هذا المقال ، عملا نمطيا للفلسفة الاخلاقية عن موضوع المثل .. وانما سيكون شيئا أقرب الى العمل المنهجي ، أو برنامجا عن الفلسفة الاخلاقية في علاقتها بالمثل الاخلاقية لمجتمعنا في المستقبل .

(١)

ذلك أن خلفية تصورنا لهذا الموضوع ، تنحصر في الاهتمام الواسع بمثلنا الاخلاقية ، التي تضم القواعد الاخلاقية العامة ، والمبادئ ، والضوابط ، والقيم التي تحكم (أو لا تحكم) سلوكنا وهو اهتمام نشعر به ، من خلال عدد من الحقائق التي تحيط بدجتمعنا المعاصر .. فهناك كثير جدا من الناس الذين تغوزهم امثل الاخلاقية ، أو الذين لا يهتمون كثيرا بأن تكون لديهم هذه

المثل ، بل أن الكثير منهم ، ضد فكرة ، أن نكون له مثل على الإطلاق ٠٠ وأكثر من هؤلاء ، تعميهم شهوة العناد ، وسوء الطوية ، سواء أكانوا لا أخلاقيين ، أو غير أخلاقيين بالمرّة ، أو ضد الأخلاق . بل أننا نجد من بين الأخلاقيين أنفسهم ، أو ممن يتظاهرون بذلك ، مظاهر للعدد ، والاختلاف ، والتنوع في المثل الأخلاقية التي يتخذونها لأنفسهم ٠٠ وهناك أيضا حالات أخرى من الخلط ، والشك وعدم الوثوق ، والنسبية ، والشخصية ، والتشكيكية ، وغالبيتها تتخذ أوصافها من الاشارات التي ضمنها « جون دون » في كلماته حين قال :

شتات ، في شتات ٠٠ لا تناسق بينها

الكل في عطائه ، أو في علاقته في سلة واحدة

الامير ، والرعية ٠٠ والاب ، والابن ، كخليط من اشياء المنسية بسوء أكان ذلك كله ، سببا لمأساة الانقسام في تعليم الاخلاق عندنا ، أو كان نتيجة له ، فلا يكفي أن نقول ذلك وكفى ٠٠ أو - حتى - أن نؤمن بذلك ، ونكتفى به ٠٠ بينها للعديد من الأفراد والتنظيمات ، ما تزال سادسة في الطريق الذي يجعل ما نقوله لغوا ، ولا أثر له .

ولا شك في أن الصورة التي أثارت هذا الاهتمام ، وإن بدت - إلى حد ما - من جانب واحد ، إلا أنها ، تعتبر أيضا صورة صادقة ، إلى أبعد مدى ، لأن دوقفنا الحالي من موضوع المثل الأخلاقية ، يتسم بالاضطراب الشديد على نحو ما كان كل جيل من الأجيال السابقة ، يصف موقفه ، من هذا الامر ، وهو نفس ما يبدو أن جيلنا الحالي يشكو المزيد منه ، مما كان من قبل ، ولو بسبب التطورات الجديدة في المجالين الشعبي والتكنولوجي ، على مختلف المستويات ، والآثار المتبادلة بينهما .

ولا يقل عن ذلك - فيما تتعرض له أهدافنا من التشويه -

قول القائلين ، بأن الفلسفة والفلسفة الاخلاقية بالذات مسئولة ،
ولو جزئياً ، عن هذا الوضع ، من خلال علم النفس والعلوم
الاجتماعية ، الى جانب الاحداث التاريخية .

ومهما يكن مبلغ الصدق فيما يقال عن حالات القصص
السابقة ، فلا أعتقد أن الفلسفة الاخلاقية المعاصرة ، يمكن أن
تكون محل لوم في هذا الخصوص . وعلى أية حال ، وليس الذي
نعيننا ، هو الماضي ، وإنما الذي يعنينا هنا ، هو ، المستقبل ،
ولهذا أعتقد - على ما سأحاول أيضاً - أن الفلسفة الاخلاقية
الحديثة ، قد تحركت فعلاً في اتجاه مشجع . وعندئذ ، فثمة سؤال
يجب أن نطرحه في هذا الصدد ، عما يتعين علينا أن نفعله ، بشأن
المثل الاخلاقية ، مع فرض أننا نستطيع أن نفعل شيئاً ، خاصة
إذا ركزنا عقولنا فيه ، وإذا عرفنا أن هناك خيارات ، يمكن لنا أن
نختار بينها ؟

ذلك أن الفلسفة الاخلاقية والاجتماعية ، تستطيع - على
الأقل - أن تناقش هذه المسألة يحدوها الامل (لا في مجرد ضربة
حظ ، على نحو ما لاحظ هيجل في « بومة مينرفا ») ولكن فيما
لا يقتصر فقط على البدائل التي تحددها ، بل وكذلك فيما تقدمه
من النظرية ، التي نسترشد بها الى ما يجب علينا أن نفعله ،
بحيث لا نترك المسائل هكذا ، الى السياسيين ، ورجال الدين ،
ولجهاذة الصناعة ، أو للثوريين ، أو . . نتركها للحظ .

ولو أننا رجعنا الى موقفنا في الماضي ، كما وضحناه ، لاقتضي
- فيما يبدو لي - أن ننظر اليه نفس نظرتنا : وبخمس اهتماماتنا ،
الى معظم المشاكل الاخلاقية ، السائدة ، والملحة في وقتنا الحاضر
وعلى رأسها مشكلة ، تعليم الاخلاق لاجتماع المجتمع ، بدلا من تلك
المشاكل المنهأقة بالطبيعة العضوية ، والتي يدرسها الكثيرون ،
كما كتب فيها الكثيرون . . وهأنذا ، أنضم بكل طاقتي الى فلسفة

الاخلاق ، اكنى نقصدم دعا ، لبحث هذه المشاكل التى فرضت علينا
نفسها . عمليا عند ٢٥ عاما ، ومع ذلك فقد أهمنا - فيما أعتقد -
أهمها ، وأشدّها إلحاحا ، الامر الذى حدا بى الى تلمس هذه الفرصة ،
لكى أتصدى للدفاع عنها والمطالبة بوضعها على قمة جدول أعمالنا ،
تلك هى مشكلة تعليم الاخلاق .

والواقع أن أول ما يجب أن نفعله - فيما أراه الآن - هو أن نفكر
لأنفسنا ، في محاولة وضع نظرية ، للتعليم الاخلاقى ، على دى
ما يبدو واضحا من اتجاهات الفلسفة البريطانية والأمريكية .
- وكما سنبين بعد - الى وضع مثل هذه النظرية ، مما يجعل
اقتراحى هنا ، لا مجرد دعوة ، الى اعادة بنائها ، بقدر ما هى
دعوة الى تجديد الاتجاه نحو الغاية منها ، واعادة تشكيل صياغتها ،
وذلك هو أقل ما يجب الدعوة اليه .

ولو أخذنا بهذه النظرة ، اقتداء بـ كوبرنيكوس ، فإن موضوعنا
حول الفلسفة ، والمثل الاخلاقية للمجتمع ، يصبح مسألة خاصة
بالتعليم الاخلاقى . فماذا نفعل اذن في هذا الخصوص ؟ .. ربما
كان الجواب هو - طبعا - ألا نفعل شيئا .. وأن ندع الحال على ما هو
عليه .. بل ان كل المتفائلين ، وكل المتشائمين ، يمكن أن يتخذوا
هذا الخط السلبى .. ولكننى سأفترض أننا من المؤمنين ، بالتطور
نحو الافضل ، وعندئذ « فان الكثيرين ، سيتجهون الى البحث عن
« قانون ، أء أمر » ويسلكون خطا آخر ، يدعو الى المحاولة ، لتحقيق
ما تفرضه الضرورة ، لتحديد الموقف في مجتمع نم يحدث أن توافرت
له - في الظروف التى أشرنا اليها - خطة كاملة أو شبه كاملة ، للتعليم ،
وتكريسه العدل من أجل دجوعة من امثل الواحدة (أو شبه الواحدة)
لكل فرد .. وقد يثير ذلك شيئا من الدهشة والتساؤل ، عما اذا
كئن من الممكن اذن ، أن تعود عقارب الساعة الى الوراء (مع
الافتراض بأن مثل هذا الموقف قد وقع في الماضي) ، أو اذا كان

كذلك ، فهل من المرغوب فيه ، أو هل من حقنا أن نستخدم الوسائل اللازمة ، لنفعل ذلك حيث يتبادر الى الذهن ، ثلاث منها : هي . . القانون ، الثورة ، التعليم غير العقائدي . . ومع ذلك فقد يبدو أن الأمر يقتضي - عملا - قيام ثورة ، على الصورة التي حددها . . « رومهار » بقوله : « لقد حددنا اختيارنا في قيام مجتمع حر ، يختلف كلية : يؤمن بالتعدد ، ثم انه قد يكون من المستحيل ، أن نختصر الطريق ، بإندلاع ثورة ، تهب من اليمين أو من اليسار ، لتحقيق لنا التحول المطلوب » (٢) . . وإنما يكون أفضل ما قد نقوى الى تحقيقه ، - وهو ما ستفرضه الحاجة على أية حال - هو أن نقدم على الاحياء الشاغل للاخلاق ، اذا نحن فقط وضعنا اذناك برنامجا تعليميا ، ولو أن ذلك ، حتى لو حققنا به الهدف المطلوب دون ثورة ، ودون شمولية ، فقد يكون من الصعب تحديد نوعية الثقافة التي نهدف اليها ونرغب فيها ، حتى ولو كنا من غير الفلاسفة . . أما ، هل هي مرغوبة ، أم غير مرغوبة ، فذلك يعتمد ، على المثل التي يعتنقها المجتمع والتي يفترض أن تكون من المثل الرفيعة بما لها من الصدى المؤثر ، (وهي المثل الصحيحة) شكلا ومضمونا .

على أن المشكلة ليست في ضمان قبول الجميع عموما ، لمجموعة من المثل فقط ، وإنما لا بد أيضا من أن نتحرى في البحث عن المثل القادرة على الصمود ، فاذا كان الباحث فيلسوفا أخلاقيا ، فرب معترض ، يعترض ، بأن المرجع في ذلك يجب أن يرد الى الفكر ، وإلى ما ينعكس عليه من الدراسات النقدية في صدد البحث عن هذه المثل ، أو وضع مذهب تعليمي ، يتميز بخاصية التصحيح الذاتي ، أي أن نعثر عليها ، وعلى أية حال ، فإن الشعار القائل بأن التعريف في مجاهل الحياة ، يرتفع بوجود الانسان فيها هو شعار غير صحيح ، وإنما يجب ، أن تكون ، من كل السبل موصوعا لاهتها من فلسفة .

والعلنا نلاحظ في هذا الصدد ، خطأ فكريا واضحا كل الوضوح ،
 في الفلسفة ، التي وضعها الثلاثي البريطاني من الفلاسفة المحدثين
 « د.ز. فيلبس » و « ه.أ. مونس » و « ر.و. بيرد زهور » (٣) ٠٠
 وتتلخص في أن الاخلاق ، عبارة عن مجموعة من « الافكار » ،
 و « النظريات » و « التجارب » السائدة في أي مجتمع (أمة - كنيسة
 ٠٠ الخ) تتبلور في شكل قواعد فلسفية أخلاقية ، مثل ، الامانة ،
 والصدق ، والكرم الخ وهم يهيئون لافراد المجتمع ، فعلا ، بعض
 المجالات ، التي تعرض فيها للنقد ، ونلاصلاح العمل ٠٠ الا أنهم
 يتمسكون : بأن يكون النقد ، قائما على أسس عدلية ، بأي شكل ،
 نظرا لانه لا توجد أصول أساسية ، خارجية ، عامة أو متزارثة ، أو
 وجهة نظر ، أجدي في هذا السبيل ، يمكن أن ينطلق منها الاصلاح
 أو يستقر الا عن هذا الطريق .

فالذلاق حقا ، هي مجموعة من الخصال ، التي تتداخل بعضها
 ببعض ، أو تتشابه بعضها مع بعضها الآخر ، ولكنها ٠٠ أيضا
 ٠٠ تختلف اختلافا كبيرا بعضها عن البعض ٠٠ ولهذا رأيت أن
 أتناولها من هذا الوجه الاخير ، لعلمنا نستطيع أن نفعل شيئا ،
 لا بالعودة بعقارب الساعة الى الوراء فحسب ، وانما كذلك ،
 بالتصدي لما لا يزال بحاجة ماسة ، الى التجديد الشامل ، في ضوء
 تقويمه ، وحيثياته ، بالنظريات السائدة في مجتمعنا ٠٠ هذا الى
 ما قد ندناج الى اجرائه من التعديلات التي ترد بصفة رئيسية ،
 على مفردونها الخاص ، وما قد يقتضيه التعامل مع الحالات
 المتعارضة ، أو المواقف الجديدة الخ ٠٠ وان كانت العقبة هنا ، أنها
 لا تجدنا الا بالقليل جدا ، الذي يرشدنا الى هذه التعديلات ، فضلا
 عن عقبة أخرى تكمن في أن مجتمعنا ٠٠ اما أنه لا يملك أية تجارب
 عملية أساسية ٠٠ واما أنه لديه صور متعددة منها ٠٠ ومثل هذا
 الوضع لا يساعدنا في الوقوف على واحدة منها ، ولا في الاختبار بين
 الصور المتباينة منها .

(٢)

وضح اذن ، أن معظم فلاسفة الاخلاق ، ثم يتابعوا - كما هو متوقع - أى خط من خطوط الفكر التى سلف بيانها ، ولكنهم ، قدموها لنا ، مع أنواع أخرى من الصور الاحداثية ، بما فيها ضمنها - على الأقل - التعاليم الاخلاقية ، ثم راحوا يدافعون عن فكرة استخدام ، النقد ، والصور المقابلة ، عن اقتناع زائد ، بضرورة ، أو ادكانية اكتشاف المثل الاخلاقية من خلالها ، مما يبدو من بعض الوجوه أن لها ما يبررها من الناحية الفكرية . . . وقد وضح هذا الاتجاه في الفلسفة الاخلاقية الحديثة ، في بريطانيا وأمريكا ، وهو الامر الذى يسترعى انتباهى بصفة أساسية ، بالنسبة لما أتعرض له فيما بعد .

بدنى قبل ذلك ، ومع أن الفلاسفة ، اعتادوا دائما ، أن يبحثوا عن أى شيء ، يمكن أن يتخذ كأساس مطلق للاخلاق - كدبدا ، أو غاية ، أو ميزة ، أو منهج ، أو وجهة نظر (وجهة النظر الاخلاقية) - يمكن الرجوع اليها في التحديد المباشر ، أو غير المباشر ، لما يمكن أن يعتبره من الاخلاق حقا ، وما يعتبره من الخير الذى يجب فعله ، أو تحريمه كما أنهم بحثوا عن منهج - راسخ أنه منهج يستخدمونه في التعليل ، والحكم بالاسانيد الاخلاقية ، وذلك فضلا عن أنهم ، أخيرا - على الأقل - رفضوا ، بصفة عامة ، التسليم .

ولا نراع في أنهم - كما سنرى بعد - كانت لديهم أفكار متباينة ، حول المقصود « بالمنهج » والطريقة التى يطبقونه بها ، وعلى سبيل المثال ، فهناك تصرفات نفعية ، وأخرى تصدر على أساس قاعدة ، أو مبدأ نفعى ، وثالثة ليست نفعية على إطلاقها . . . هذا فضلا عن أن الكثير من غير المنهجيين ، وغير المنتهين ، يعتقدون ، أنه بينما يوجد مبدأ عقلانى ، يجيب على ما تثيره الفلسفة الاخلاقية ، (٣٩ - فلسفة)

من تساؤلات ، فانه - أى المناهج - لا يبلغ من ذلك الى الحد الذى
يمكننا من تحديد موقفنا من الآراء المتعارضة .

وبواضح ان مثل هذه المناهج ، يجب أن تتسم جميعا، بصفتي
التجريد ، والتعميم ، كما يجب أن يراعى في استظهارها ، أن تكون
بجردة ، وعامة أيضا ، وهو ما أرجو - مع ذلك - أن يكون مفهوما
دون دباغة في الشكليات الفقهية ، لكن يسهل الاستفادة منها ،
خاصة وأتى بأخصص جانبها من اهتمامى ، حين أعرض لهذه
المناهج ، للتركيز على ما يبدو أن له صلة بالتعليم الاخلاقى ، طالما
كان - اذا صح رأى - صالحا كخاتمة تخدم الغرض الذى توحيته ،
على حد ما يشير اليه ، « أو كشوط » في قوله :

« ان كل شكل من أشكال الحياة الاخلاقية .. يعتمد على
التعليم ثم ان الخاصية التى يتميز بها كل شكل منها .. تنعكس
على نوع التعليم المطاوب ، لكى ينطبع به ، وبحققه » (٤) .

وما يرال بعض المناهج ، تتخذ حتى الآن ، عددا من المبادئ ،
أو الاهداف ، كأساس تقوم عليه ، مثل الرخاء العام ، واعداء
المدارك الانسانية ، وأواصر الحب ، ومبدأ المنفعة .. ومع ذلك فان
مبادئها ، يثير فكرة « الوضع الاصلى » الاساسى ، أو « وجهة
النظر الاخلاقية » التى يتوقف على الاخذ بها ، بلوغ أهم الاهداف
الذميرية ، وتحقيق المبادئ ، والتجارب العملية ، والاحكام
الاخلاقية ، وتوثيقها .. ويعتق هذا النمط من المناهج - بطريقة
أو بأخرى - كل دن : « كورت باير » و « ر.ب. براندت » و « ج.ن.
فندلاى » و « ر.فيرث » و « ر.م. هار » و « جون رولز » و « ب.و.
تايلور » .. وأنا .. وكلها تنحصر في أنواع ثلاثة رئيسية :

(ا) نظريات تتحدث عن الخير ، والعدل .

(ب) نظريات تتناول الارتباطات الفكرية .

(ج) نظريات تتناول قواعد عامة أمره .

ويُحصر الفارق الرئيسي بين هذه الأنواع الثلاثة ، في أن طريقة التي تُحدد ، أثر تدبير بها ، « الوضع الأصلي » أو « وجهة النظر الأخلاقية » . كما أن النظريات الخاصة بكل نوع ، تصف كلا مناهما بطريقة مختلفة إلى حد ما ، فمثلا يفضّل بعض نظريات النوع الأول ، أن يكون المخاطبون بها من أجل الخير ، بينما يفضّل بعضها الآخر ، أن يكونوا من أهل العدالة .

ومن الواضح ، أن أي منهج مهما كان الرأي في طبيعته ، لا بد وأن يتناول التربية الأخلاقية ، طالما أن الهدف الأول منه كمنهج قائم ، هي هذه التربية ، التي تتجه به إليها أو إلى البعض منا ، لكي تبث فينا شعارا للحياة ، نجعل من مضمونه ، معيارا لتحديد على أساسه ، الوسيلة ، والغاية من التربية الأخلاقية ، وهي وسائل وغايات قد تتداخل أو تتماثل مع المناهج المختلفة ، وإن اختلفت معها ، أيضا من بعض الوجوه .

ومع ذلك ، وكائنا ما كان المنهج (أو مهما يكن في غالبته) فسيظل تطبيقه مختلفا باختلاف الطرق التي يطبق بها ، كما ستظل نفس الخبرات أو البدائل ، حول هذا الموضوع ، مناخا بنفس القدر في إطار كل منهج . وقد دافع بعض فلاسفة الأخلاق المحدثين عن معظم هذه المناهج ، وكان دفاع كل منهم ينطوي ضمنا على إشارة إلى تهائم الأخلاق ، ولذلك أرجو أن أتناول الآن ، هذه الخيارات ، ومضامينها الضمنية عن التعليم ، ولقو على سبيل جس النبض ، أو الاختيار ، وسأتجاوز عن بعض الأمور الهامة ، مثل تلك التي تثار في الفلسفة الأخلاقية ، بين الواجب ، وبين الفضيلة من جهة ، أو بين المنهج الوجداني ، وبين المنهج الغائي ، من جهة أخرى .

(٣)

هناك أمران آخران ، لهما أثر رئيسي بالغ في علاقته بموضوعنا الحالي .

فنفرض أننا اقتنعنا ، بأن « منهجا » عن المنهاج ، هو الوحيد الذى يجب استخدامه ، في احدى الخصال الخلقية المطروحة للبحث ، عندئذ سيكون أول سؤال لنا ٠٠ هل نعتبره منهجا « للافراد » ؟ أى المنهج الذى يتخذه كل فرد ، ليقرر على هديه ٠٠ كيف يتصرف ؟ أم ٠٠ نعتبره منهجا « للأنظمة » ؟ بمعنى أن يلتزم المجتمع باتباعه ، ليقرر على هديه ٠٠ أى نظام اجتماعى يتعين عايه اقامته ، وأى نظام يتبين عليه رفضه ؟ وهو الامر الذى يتطلب علائذ ، وضع قانون للاخلاق ، يكون بمثابة نقنين اجتماعى لها ، يطلق عليه « الاخلاق الاجتماعية الوضعية » بمعنى أن يلتزم الافراد ، لا بالسير على المنهج الذى اختاروه لانفسهم ، وانما يلتزمون بالسير على المنهج الذى تصعه هذه الأنظمة ٠٠٠ أو ٠٠ بالسير على كلا المنهجين معا .

وسيكمن سؤالنا الثانى ، في حالة استخدام منهج الافراد ٠٠ هل سيستخدمه الفرد ، بصورة مباشرة ، ليقرر على مقتضاه ، ما يجب عايد عمله ، في حالة معينة (سواء أكان تصرفه ينطوى على موقف، ايثار - أى انكار الذات - أو كان مقسما بالنفعية) ٠٠ أو هل سيستخدمه بطريقة غير مباشرة ، استجابة لما يمكن أن نُسديه بالاحكام ، (كالمثل ، أو المبادئ ، والنصوص ، والقواعد الخ) كما اذا قلت مثلا « عامل الناس بالسوية » أو اذا قلت « لا تكذب » ٠٠ بحيث يقرر الشخص ، على ضوء هذا الحكم أو ذاك ، ما يجب عايه أن يفعله ، كتجسيد نمطى عملى لهذه الاستجابة ٠٠ فاذا كان الغرض من المنهج ، استخدامه بطريقة غير مباشرة بهذه الكيفية ، فان تحليل العملية الاخلاقية ، يجعل لها وجهين ، كما في قاعدة المنفعة ، والا لوظات بوجه واحد ، لكادت بمثابة صفة عمل ، وليست عملية أخلاقية .

فإذا كان المنهج ، خاصا بأنظمة ، فذلك يفترض في الاخلاق ،

أن تكون لها وجهان ، أحدهما يتعلق بالاحكام التى تضعها الانظمة على أية صورة من الصور (مثل القواعد التى تقررها) بيدها يختلف :ترجمد الآخر ، الى حد ما . . ومع ذلك ، أرجو أن أقدم دلائل مختلفة ، تحيب على السؤاليين الذين طرحتهما معا كما لو كانا «نداخلن في سؤال واحد » .

ففى أحد طرفي هذه الصورة ، يستقر شكل محدد لها أسميه ببؤرة المسألة ، وهى واحدة من أنواع عديدة ، تختلط ، أو يختلط بها ، بعضها مع البعض ، وينشأ عنها ما أسميه « بالموقف الاخلاقى » ! وان كان بعضها لا يثبت للاخلاق ، بأية صلة على الإطلاق ! بل انه قد يوجد أكثر من نوع متطرف عن المواقف الاخلاقية ، التى لا تعترف بوجود مثل هذا المنهج ، وعلى الصورة التى تحدثنا بها عنه ، بمقولة أن الاخلاق هى - أو يجب أن تكون - موضوعا لقرار شخصي ، يصدر بدون توجيه من أحد ، أو بناء على ما يستلزمه صاحبه ذاتيا في حالات معينة .

فالنظرية الحالية ، تقوم على أساس أن ثمة منهجا ، تطبق في ضوءه ، أحكام معينة ، وان هذا المنهج ، منهج أفراد ، ولكنه - مثل أشد الآراء تطرفا - لا يعترف بأحكام أخلاقية ، بل ولا بقواعد عشوائية ، أو عفوية ، يمكن أن تتدخل بين المنهج ، وبين أى حكم في حالة معينة ، فيما عدا الحقائق انكاشفة المتداولة بهذه الحالة ، ومع أن بعض هذه الحقائق ، قد تكون له صفة عامة ، لا أنها لا تعتبر بأية حال ، أحكاما تتدخل لتقوم بأى دور في التحليل أو المداولة ، حول الموضوع الاخلاقى . . إذ أنه لا مجال لغير المنهج ، والحقائق وحدها .

ولا شك أنه يوجه من بين هذه الحقائق، ما يتعاق منها بالقواعد والانظمة . . التى تنشأ في المجتمع ، ومنها أيضا ما يتعاق بنقوبم القانون الاخلاقى ، الذى ينبثق عن الاحكام الاخلاقية ومع ذلك، وعلى

الرغم من أن هذه الحقائق ، توضع مع غيرها - في الاعتبار ، الا أن ذلك لا يخول للأحكام الأخلاقية ، والقواعد الأخ . أن تستخدم كأسس ، نقرر في ضوءها ما يجب علينا أن نفعله .

فإذا كان ثمة رأى ، يمكن أن يؤخذ على أنه ، إثارة أو على أنه ، دفعى ، في أية صورة يراد تحديد الموقف الأخلاقى بصدد ، فليس أمامنا غير استخدام المنهج للوصول إلى رأى محدد ، وأن ننفذه مباشرة .

ذاك أن أى تصرف ، يعتبر صحيحا - على أى نحو كان - إذا هو - صدر فقط ، على مقتضى المنهج مباشرة ، مع اعتبار الحقائق الكائنة المحيطة به ، كما أن الحكم على أى تصرف بأنه صحيح ، يرتبط بصدوره - أى التصرف - على مقتضى المنهج ، ومع ذلك فالمسألة وجهان كل منهما بديل للآخر : أحدهما ، أن ينظر إلى الأخلاق على أنها مسألة شخصية ، بحتة ، ومن ثم فلايس لاحد ، أن يمدح أو يلام ، أو يطبق نصوص القانون الأخلاقى (بغض النظر عن تطبيق القانون العادى) على تصرفات الآخرين ، عملا بشعار يقول « لا تحكم بشيء لا تحاكم أنت به » ويبدء أن الكثيرين ممن تطلق عليهم ، كهنة الأخلاق الجدد ، يتخذون هذا الموقف .

أما الوجه الآخر ، من المسألة ، فيسمح بتمجيد أو شجب أعمال الآخرين الخ . أما أن يقرر المرء ، في كل وقت ، ما إذا كان يلتزم أو لا يلتزم ، بأن يتحقق من سلامة هذا التصرف ، فان ذلك مرده إلى المنهج ، وإلى الحقائق التى تحيط بالموقف . هذا وقد يتعين على المرء ، أن يميز بين سلامة أى تصرف ، وبين سلامة الحكم له ، أو تاليه (بدهاقبته ، أو اثابته) لكنه في الحالتين من سلامة التصرف أو سلامة الحكم ، يرتبط بما يقرره المنهج في كل موقف معين . وعندئذ لا تتدخل الأحكام الأخلاقية ، ولا حتى القواعد العشوائية ، في أى من هذه الحالات .

ومن المهم أن نلاحظ ، بالنسبة لهذا الوجه الثانى لذلك الرأى المتطرف ، أنه قد يحدث أحيانا ، أن نؤيد ، أو ندين - بحق - تصرفا من التصرفات ، وفقا لقاعدة أو لحكم من الاحكام الاخلاقية . حتى لو كان ذلك أشد من احدى القواعد التشريعية ، كما في حالة ما اذا كان لدينا ، قانون أو قاعدة اجتماعية ، وحتى اذا كانت تقضى بتطبيق قاعدة أو حكم من الاحكام الاخلاقية ، ففى كل حالة من حالات التأييد ، أو الادانة ، أو حتى الدفاع عن التصرف ، فانه يحضن طبعا لما يقضى به المنهج ، والحقائق المحيطة به أو الكاشفة له . وحتى مع هذا الرأى ، فانه يمكن للأفراد ، أن يساندوا نظاما للقوانين ، أو للاخلاق الاجتماعية الوضعية ، وانما يجب ملاحظة في هذه المواقف الخاصة ، أن يكون التصرف ، متفقا مع المنهج الذى اعتنقوه ، ومع ذلك فان أى تصرف ، لا يعتبر تصرفا أخلاقيا بمجرد أنه وقع وفقا لما يتطلبه القانون ، أو التقنين الاخلاقى ، وإنما فقط اذا تم - على الأقل - وفقا للمنهج بل انه لا يجوز أن يحكم بسلامة التصرف ، بمجرد ، أنه تم وفقا للقانون الاجتماعى فقط .

أما عن التربية الاخلاقية ، فيجب - في أى من وجهى النظرية المذكورة - أن تبنى على أساس تعليم المنهج ، والطريقة التى يمكن التصرف بها على مقتضاه ، واستظهار الحقائق بصدق ، عن المواقف التى راجع بها الشخص وقد لا يستدعى الامر ، تعليم احكام اخلاقية بسيطة لترشدنا الى ما هو الصواب وما هو الخطأ ، من الناحية الاخلاقية ، رغم أنه أحيانا (بل وغالبا) ما يكون أن نستصدر قانونا لتعليم الاحكام الاخلاقية على اطلاقها ، أو تعليم القانون ، أو القواعد ، وإنما فقط . (وبشرط فقط) أن يأتى هذا القانون ، موافقا للمنهج .

دفع ذلك ، فمن الصعب أن نرى ، ماذا يمكن للاخلاق أو للتعليم الاخلاقي ، أن يفعلاه ، بدون الاحكام الاخلاقية ، أيا كان نوعها ، اذ الواقع أن هذا الرأي الذي طرحناه ، يعتبر من الآراء المتطرفة جدا ، حتى في نظر « جرزايف فارتشر » الذي ، يقول عنه أنه رأى ضد النص ، تمييزا له عن الرأي في الموقف ، والذي يسمح فيدا يرى ، بالقواعد العفوية أو .. بقواعد الحكمة ، فهما يتعاق بتطبيق فاذين الحب (٥) .

بل انه من الصعب أن نرى - من الناحية الاخرى - كيف يمكن للدرء أن يكبح نفسه ، عن استعمال عبارات « صحيح أخلاقيا » أو « خطأ أخلاقيا » طبقا لاي حكم من الاحكام الاخلاقية ، التي يرى - وربما بحق - أنها تستحق الدفاع عنها ، أو إدانتها ، أو تعاضيلها ، وفقا إلى تقتضيه النظرية منه ولهذا .. يكون من الافق له أن يقلص ، رأيا أقل تطرفا نوعا ما ، مثل القواعد العفوية ، أو ما يطلق عليه « رولز » ... « بالقواعد الموجزة » ، كما انه يسمح أيضا بأن نعلم مثل هذه الاحكام للاخلاق ، وخاصة الشئبب ، لاستخدامها . حينما لا يتسع الوقت أو للجهل بحقائق لا علاج لها . ثم ان هذه الاحكام ، يجب أن تبني بطريق التعميم المستقرائي ، بدءا بالحالات السابقة التي حدد فيها المنهج ، العدل الصائب ، والعمل الداخلي ، حيث قد يقال في الواقع بصدد بعض مواقف من نوع معين ، أن المنهج ، قد حدد ما يجب أن نفعله ، وما يجب ألا نفعله ، أو ربما يقضي بهذا التحديد في وقت لاحق (٦) .

ولو لاحظنا في هذه الصيغة المعدة لبؤرة المشكلة فإن أي تصرف ، سيظل معتبرا ، صحيحا اذا - وإذا فقط - كان مطاوبا ، أو على الأقل مسموحا به ، بمقتضي المنهج في ضوء الحقائق المحيطة به وأحيانا - ما قد يقضي بأنه صحيح أو باحتمال صحته ، حتى او كانت الرئية فيه على خلاف ما تقتضاه المنهج ، أو يسمح به .

وكذلك ، قد يوصف أى تصرف صراحة ، بأنه صحيح ، حتى
 لو كان غير ذلك (بل وكان الحكم بأنه غير صحيح) وذلك في حالة
 ما اذا كان التصرف الذى وصف بهذا الوصف ، قد تم بهذا المناسبة
 وفقا للمنهج (أو حتى استجابة لقاعدة عفوية ، أو كانت قائمة
 على أساس استخدام سابق للمنهج) ، حيث يقع وفقا لهذا
 الرأى ، أن يكون الكذب مقبولا أحيانا (أيا كان الامر) وذلك اذا
 تبين أنه وقع بناء على استخدام المنهج ، وذلك لان القاعدة التى
 تدعمر الى عدم الكذب ، لا تكون لها أية فاعلية ، الا كقاعدة عفوية ،
 حتى مع التسليم بأنها القاعدة الاقوى ، اذ قد يحكم على تصرف
 ما ، أو على دن صدر منه ، بأنه تصرف على الوجه المطلوب ،
 سواء كان صوابا ، أم لا . . طالما كان له ما يبرره أخلاقيا ، وعندئذ
 يقال عن التصرف ، انه حسن ، ومن ثم فهو تصرف صائب ، سواء
 كان ، هو أو من صدر منه ، على صواب فعلا أم لا .

(٤)

وقد تعرض موقف الفلسفة الاخلاقية - كما حدث في الاخلاق
 الديدية - لكثير من النقد ، من جانب « فلتشر » ، كما تعرضت
 انفسه انقد المناهج المتطرفة ، والذى تمثل في المجرم على
 التصرفات القائمة على أساس مذهب المنفعة . وقد رافق النقد
 - في الغالب - على المنهج الاساسي ! مثل مبدأ المنفعة ، وقانون
 الحب (ولكنهم لم يتفقوا حول نظرية كهذه ، من حيث كبريائية
 تطبيقها ، فكان أول ما أثار اهتمامهم - طبعاً - هو تلك النقطة
 التى أشرنا اليها عن الكذب ، وعموما فقد كان هناك اقناع ،
 ليس فقط ، بضرورة وضع أحكام أخلاقية ، بصدد التنظيم
 الاخلاقى للمساوك ، وبصدد تعليم الاخلاق ، بل وكانوا يقتنعون
 أيضا بأن القواعد العفوية (أو العارضة) لم تكن من القوة بالقدر
 الذى يكفى لحتى تقوم بوظيفتها ، ولم يكن الوقت من قصوره غالبا -

ملائما لتطبيق المنهج مباشرة ، ثم ان عدم اتباع قاعدة عارضة (أو عفوية) ربما يترك شعورا بالاحباط ، فضلا عن أن واقع الحال ، كان يبدو وكأن الناس موضوعون تحت التجربة ، أو الاختبار ، في الوقت الذي كان أغلبهم يعانون من الجهل ، وعدم الإدراك ، أو الإهمال وما يشوب تفكيرهم من عدم المسؤولية ، بل وحتى ولو لم يكونوا كذلك ، فقد كان ثمة خوف من احتمال الشطط وعواقب خداع النفس ، وانعدام الوعي ، ودوافع المصلحة الشخصية . . . ولذلك دعت كل هذه الحقائق الكثيرين (و منهم : أنا) الى الشك في الحكمة من الرأي الذي يرى ترك الاحكام والقرارات الفردية ، بالكامل ، للأفراد ، بحيث يطبق كل فرد ، المنهج بدهرفته وحده ، على مقتضى الموقف الذي يواجهه ، وأن يبحث عن الاطار الاخلاقي الذي يلتقى فيه بالاحكام الاخلاقية ، التي ترشده الى ما هو صواب ، وإلى ما هو خطأ ، وهي لا شك - أي الاحكام الاخلاقية - تعتبر أقوى من القواعد العارضة ، فضلا عن أنها تتضمن بذاتها دفاهم تعاليمية ، بل وتقوية ، سواء نظر اليها كأحكام مطلقة ، أم لا .

بل اننا ، حتى لو اتخذنا ، الصيغة العكسية للموقف ، فستجد مع ذلك عددا من البدائل ، (أو الخيارات) ما يزال مطروحا أمامنا ، الامر الذي يقتضي منا أن نختار بين المنهج (أي كان) كمنهج للأفراد ، وبين أن نتخذه كمنهج الانظمة ، كما يقتضي منا كذلك أن نختار بين الرأي الذي يرى في التصرف أنه صحيح ، لمجرد أن يكون هو بذاته ، قد صدر عني ما يقتضيه منهجنا ، مع الحقائق المحيطة به (بالتصرف) وبين الرأي الذي يرى أنه صحيح ، طالما أن الاحكام الاخلاقية الوسيطة هي التي افتضته .

ثم اننا يجب أن نقرر ما اذا كانت الاخلاق ، لا تعدو أن تكون ، أي يجب أن تكون مجرد مسألة شخصية ، أو انها تؤخذ ، و او جزئيا - على الأقل - على أنها عامل من عوامل الردع الاجتماعي ، ينهم

عليه القانون الاخلاقي ، (أو الاخلاق الاجتماعية الوضعية) وهناك أيضا مسألة ما اذا كنا سننظر الى الاحكام الاخلاقية الوسيطة ، كأحكام مطلقة ، أو كمعيار للأولوية ، بالمعنى الذى قصد اليه « و . د . ديس » (رغم أنها ستظل أقوى من القواعد العارضة) ولكننى سأترك هذه المسألة جانبا ، فيما عدا اشارة أو اشارتين ، سنتوقفان على الكيفية التى سنجيب بها على هذه التساؤلات ، مما قد يقتضى أن نصحب معا ، نظرية أو أخرى من النظريات التالية .

ففى الطرف المقابل من الصورة ، يصدد النظريات التى عرضنا لها فى القسم الثالث من هذا البحث ، سينجد جملة آراء فى هذا الخصوص ، تنتمى الى عائلة واحدة ، والتى يجب أن نطرحها هنا ، على الرغم من أنها لم تعد منتشرة بصورة واسعة ، فى وقتنا الحاضر . فالاخلاق فى هذه الآراء ، ليست مسألة شخصية ، على الاطلاق ، وإنما هى مادة لقوانين وأنظمة اجتماعية ، فلا هى وراثية ولا هى نظرية (٧) وإنما هى اجتماعية ، ومنهجية ، ولها مفهومها الخاص ، حيث يعتبر التصرف ، صائبا ، اذا - وإذا فقط - كان مطابقا للقانون الاخلاقي ، وللنظم الاخلاقية فى المجتمع فهى - أى النظريات المذكورة - تشبه من هذا الوجه ، نظرية « فيليبس » ، ونظرية « دونس » وبيرد زموور ، ولكنها تختلف عنها ، فى أنها ترى أنه لا يوجد غير منهج واحد ، هو الذى يقف ، بمعنى أو بآخر وراء التطور ، والتغيير فى القوانين والأنظمة الاجتماعية ، بل انها ترى أن تطوير هذه القوانين أو الأنظمة ، قد يكون له أثر عكسي نوعا ما ، بالنسبة لتطبيق هذه القوانين أو الأنظمة ، قد يكون له أثر عكسي نوعا ما ، بالنسبة لتطبيق ذلك المنهج ، وان كانت ترى فى الوقت نفسه ، أن هذا الأثر العكسي قد يصلح كأساس لحركة النشاط بصفة عامة والنشاط الاجتماعى ، والفكرى والشامل ، وكتعبير

ضمنى غير صريح ، يظل كما لنا في بؤرة اللاوعى ، على الأقل الى
أن يتصدى لظهاره أحد الفلاسفة ، فتظهر متأخرة في وقت لاحق
كمنشوء ، وقد ينتهز الفرصة ليتسلل - الاثر العكسي - الى أفكار
بعض المصلحين ، فيستخدمونه كأداة للاصلاح ، الا أنه على العموم
لا يعتبر من ذلك النوع من الوعى المتفرد ، الذى يحبه الفلاسفة .

وقد يطفو الى الذهن بهذه المناسبة آراء هيجل وأتباعه ،
كأمثلة لهذه النظريات ، فيما يتضح منها ، موقف و . ه . والش ،
الذى يقترب على الأقل من هذا النمط (٨) الا أن ما يطلق عليه الآن
أحيانا ، القاعدة الفعلية للمنفعة ، يجب أن يضم هنا الى هذه
القائمة ، وهى القاعدة التى تتطلب من الافراد أن يتجاوبوا مع
نظم المجتمع ، ولكنها ترى أن ذلك يقتضى أن تكون اثاره التغيير
على الصورة التى يراها المجتمع ، في ضوء ما يراه مطابقا ، أو غير
مطابق من الناحية السلوكية لاهدافه في الرخاء العام (بينهما يرى
هيجل أن تكون اثاره التغيير على الصورة التى تشكل الفكر العام ،
متوائمة من الناحية السلوكية ، مع الحرية ، وتحقيق الذات) .

أما تعليم الاخلاق للشباب ، فهو يرتكز - من بعض الوجوه -
وبشكل أساسي ، على التدريس ، وتقنين الاحكام الاخلاقية ، ضمن
القوانين والانظمة الاجتماعية ، ولن نكون بحاجة الى تدرس المنهج
بصورة صريحة ، نظرا لان الافراد ، لم يتعودوا الالتزام بالسير عليه
في تصرفاتهم ، طالما انهم يجب أن يسترشدوا ، بالقوانين والانظمة
القائمة ، وذلك فضلا عن الافراد ، الى جانب ما تقدم ولم يحصلوا
على التدريب الكافي لاستخدام المنهج ، بالقدر الذى يمكنهم من
تقد هزم القوانين والانظمة ، وتغييرها . بل انهم ليسوا بحاجة الى
تضييع الكثير من الوقت ، خارج الاطار المحدد لاصلاح التعليم
الاخلاقى ، على الأماو الذى اقترح تنفيذه ، طالما أن ذلك هو من
اهتمام الفكر اجتماعى العام .

وعلى ذلك ، فإن هذه النظريات الأخيرة ، تقترب شبيهاً ، من الناحية المعدلية ، بالنظريات التي ترى ألا نفعاً شيئاً بصدد « الازمة الحاضرة » . أو أن نركز جهدنا - أفضل من ذلك - على وضع النصوص الاجتماعية القائمة ، باستثناء بعضها الذي يبصرنا بها قد بترتب من نتائج ، اذا توقفنا فعلاً عن العمل ، بينما ترى نظريات أخرى ، انه لا بد من ثورة ، بمناسبة ما يطلق عليه ، بالتناقض في التاريخ . ولكني - كما قلت - سأفترض هنا لكي أبدأ ، أن مثل هذه الآراء على خطأ .

(٥)

وفد شاع مثل هذا النمط من النظريات في كل دن الفلاسفة البريطانيين ، والامريكية ، في العصر الحاضر ، ولكن بمفهوم « نهج » مع اتجاه واضح نحو الفردية . ونعمل أوفق مثل انك نراه في بعض أنواع لقواعد المنفعة المثالية ، وكان أوسعها انتشاراً ، نظرية « ر.ب. براندت » (٩) ترى أن المنهج ، يجب أن يكون الوسيلة التي تقرر القانون الاخلاقي ، والنظم الاخلاقية ، والتي يتعين على المجتمع وضعها لنفسه ، وأن يكون الحكم بصواب أي تصرف ، متوقفاً فقط ، على مدى مطابقته للاحكام الاخلاقية التي نص عليها في ذلك القانون أو هذه النظم .

ومع ذلك ، فهي - على خلاف النظرية لسابقة - تعطي للفرد مهمة استخدام المنهج ، ليقرر على هديه مجموعة القواعد المثالية للمجتمع (التعليم ، الجزاء الخ) وعلى أساس ما يفهمه من أن هذا هو ما وطد حياته ورؤيته فيها على مقتضاه ، في النطاق العملي (وليس بالتطبيق المباشر للمنهج على كل موقف على حدة) وأن ذلك هو ما يرى أن يفعله ، ليشترك في صنع القانون لمجتمعه ، الى أن يرى سبباً لتعديله ، وبذلك يتضح الاثر لهذا الاسلوب الفردي

النوعى ، فيما يتباور من هذه المشاركة ، من القواعد والمناهج ،
وليس بالتقرير مباشرة ، انما يجب عليه أن يفعله .

وتعتبر هذه النظرة - مثل سابقتها - فترة الاخلاق الاجتماعية
الوضعية ، كنقطة ارتكاز ، الا أنها لا توجه الفرد الى تكييف حياته
وفق السائد منها ، أو حتى يعيش على نهجها : الى أن يمكنه
أن يقنع بتغييرها (كما فعل سقراط في فكرته عن الكريتو) وانما
تطلب منه مدلا من ذلك ، أن يبتكر أخلاقا اجتماعية وضعية ،
مثالية ، بأن يتصرف وفقا لها ، بينما يعمل في الوقت نفسه ، على
اقناع مجتمعه ، أو مجتمعهما ، لكى يتبناها ، وتقرير ما يجب وضعه
من قرارات جزائية ، وفقا لها الخ ..

ونرى أن هذه النظرية ، من أهم النظريات التى استوعبت
الافكار برؤيتها البعيدة ، للاخلاق لانها ترى بتفائية عفوية ، أن
الانسان يجب أن يتصرف ، وأن يقدر حكمته على تصرفه ، وفقا
للقانون الاخلاقى ، باستخدامه للمنهج (مثل مبدأ المنفعة ، أو أى
منهج آخر) الذى يرى فيه الصورة المثالية التى تصورها
لمجتمعه .

ومن ذلك يتضح أن تعليم الاخلاق ، يقضدن وجهين :

أولهما : تعليم المنهج لكل الناس ، أو على الأقل ، لهؤلاء الذين
يتبين أن لديهم الاستعداد للاستيعاب ، ولتشكل حالتهم ، وفق
ما يفتهم بهم استيعابهم له .

والثانى : تعليم القانون الذى يضم القواعد الاخلاقية ، منظرها
اليها باعتبارها القواعد المثالية من خلال استخدام المنهج ، فضلا
عن الاستعداد للتصرف وفقا لها ، والاحساس بوخر الصمير لمخالفتها
ومعارضة من يخالفونها الخ .

هذا .. الى أن ثمة آراء أخرى ، تحتاج - مع ذلك - الى بحث
خاصة وأنها تتميز باختلاف نوعيتها ، وان كنا نرى ، انها

— هذه الآراء — تختل وضعا وسيطا على منطخ الصورة التي غرضنا فيها لننظريات التي نكلها عنها من قبل ، بين هذه النظريات الأخيرة ، وبين نظريات أشد تطرفا (سبقت الإشارة إليها كذلك) .

وجميع هذه النظريات ، تعتبر المنهج ، منها للافراد ، لكنها تشترط أن تنبثق عن الاخلاق أحكام أقوى من القواعد العرضية ، وأن يكون تصرفنا في العادة ، وفقا لها — أى لهذه الاحكام ، الى حد ما . على أنه ليس ثمة ضرورة لهذا التطابق بالنسبة للقواعد العرضية ، مع ملاحظة أن الاحكام التي قد يتعين أن نتصرف وفقا لها عادة ، ليست بالضرورة هي الاحكام السائدة في المجتمع ، طالما كانت هي التي دعا اليها المنهج ، مع الارتباط بالحقائق المحيطة بالتصرف .

ويفرض بعض هذه النظريات ، بأن تأخذ الاحكام المذكورة ، شكل القواعد الاجتماعية ، بينما لا يرى البعض الآخر ، ذلك ، بحجة أن الاخلاق مسألة شخصية . . ويذهب البعض منوها الى القول بأن الفرد قد يرى أحيانا أن يطبق ، أو يضطر الى تطبيق المنهج مباشرة ، ليقرر على ضوء ذلك ما يجب عليه أن يفعله . . ومع ذلك فانها — هذه النظريات — تتفق جميعها على أن للفرد أن يبني حكمه على تصرفه ، ان كان صوابا ، أم خطأ ، بالرجوع الى بعض مجموعات من الاحكام المتداخلة ، وأن يتصرف وفقا لما يهتدى اليه في ضوءها .

أما الوجوه التي اختلفت فيها هذه النظريات ، فتتضمن في الضرورة التي تقضي ، أو لا تقضي بتقنين هذه الاحكام ضمن الاخلاق الاجتماعية الوضعية ، وبخاصة في حالة ما إذا كان ثمة تصرف يوصف بأنه صائب ، اذا — واذا فقط — صدر وفقا لها ، كما اذا قلنا أنه صحيح ، في حين أنه غير صحيح والحكم . . أنه فعلا غير صحيح

•• وهنا يذّار معظم المعارضين لهذه الآراء ، الى ذلك على انه يهتبر خرقا للاحكام التى تقول لنا ، ان الكذب خطأ •

وقد صورت احدى هذه النظريات ، أحسن تصوير في 'ابحـوث' التى غدها « روم•هار » على الرغم من أنها لم تكن بحاجة الى اعتبارها بنظريات المنفعة ، على النحو الذى يبدو أنه يميل الى اعتبارها كذلك فعلا (١٠) •

وكـتـبـتـهـذه المبادئ استدلال صعبة ، لن أحاول التعرض لها (ولست مقتنعا بها) ظن « هار » أن المنهج ، عبارة عن نوع من التبرير ، لاى تصرف يستند الى منفعة ، وأنه تبرير يجد مـداه فى الاحكام الاخلاقية الخاصة (بل ، وطالما انها يجب أن تصـاع بصورة شمولية ، فى مبادئ نوعية غير محدودة) حول ما يجب فعله فى بعض المواقف ، كما أصر - عينا عهـمت منه - على أن أى تصرف ، يعتبر صحيحا اذا - وفقط اذا - صد على مقتضى ، التفكير فى عدل نفعى صحيح ، سواء أكن مطابعا ، لاى حكم من أحكام الاخلاقية العادية ، أم لا •• وهذا هو موقفه أزاء موافف أنصار قاعدة مذهب المتفعة من أمثال « براندت » ، والذي يتفق مع « هار » - فيما عدا ما تقدم - فى أمور خيرة ، وان كان يحتفظ - أى « هار » - بأسبابه الخاصة ، كتلك التى أشرنا اليها من قبل ، بالنسبة لاقتناعه بأن الاخلاق ، لا يمكن أن تكون موضوعا لاية محاولة ، يراد منها تطبيق المنهج بصورة مباشرة ، والاولى أن نقنـد بمحاولتنا ، الى تعميم ، وتعليم ، ونغبين مجموعة من المثل ذات نوعيات خاصة ، وما اعتدنا أن نعتبرها ، من أصول الاخلاق • هذا الى أننا يجب ، ببساطة أن نهائش هذه الاحكام الاخلاقية ، بصورة اعتيادية ، بدلا من محاولة تطبيق المنهج ، وذلك على الرغم من أنه قد تدّاح لنا فرص ، تغرى باقتناعها ، كما اذا عرضت لنا ، مثلا ، مواقف جديدة ، أو معارضة ، حيث نقنـدنا عندئذ ،

أن يستوعب المنهج ، وأن نهض لاستخدامه ، ثم إن هتما لمجموعة من الاحكام ، قد لا تتوافق ، مع الاحكام المسبقة ، ومع ذلك فلا بد أن نصورها في الشكل الاجتماعي ، بما يقتضيه من النصوص الجزائية ، في القانون الاخلاقي ، وذلك على الأقل ، الى المدى الذي تدعو اليه الضرورة ، طالما كنا متفقين حول الاحكام التي يجب أن ينص عليها .

ومع ذلك فلا بد من أن يكون اختيار هذه الاحكام ، متجاربا مع ما يقتضيه المنهج ، بحيث يكون له - كما يفعل « هار » - ما يبرره من التصرف النفعي (وليس القاعدة النفعية) طالما انهما - أي الاحكام - التي ستظفر بالموافقة العامة ، في حياتنا ، سترشدنا الى أقرب الضوابط الممكنة للتفكير في العمل النفعي الصحيح ، خاصة وأن أي تصرف لا يكون صائبا ، إلا إذا - وفقط إذا - كان المنهج يقضي به ، في ضوء مثل هذا التفكير .

وعلى الرغم مما في هذا الرأي من التطرف ، فانه يعتبر من الآراء التي تدعو الى أن تقنين الاخلاق في اطار الاخلاق الاجتماعية الوضعية ، وليس باعتبارها ، مجرد مسألة شخصية وليس - على الأقل - بالحالة التي عليها الناس الآن ، لانها تثير - كما يرى « هار » - نوعا من « الحياة الفكرية المردجة » أو مستويين من التفكير الاخلاقي :

✽ المستوى الاول من التفكير ، يكون متجهيا لتقبل تطبيق القواعد التي تعلمناها ، أو علمناها لانفسنا الشهور بوجوه الضمير ، عندما نخالفها الخ . .

✽ والمستوى الثاني من التفكير . ويدعو الى استخدام المنهج مباشرة (مع أنه أمر متصور) ، أن يكون استخدامه لاختيار ، وتجربة وتعديل القواعد ، في الحالات التي لم يكن لدى الشخص أية قواعد بعد ، أو في « ساعة الصفر » حين يكون لديه الوقت ، والمعرفة (١ - فلسفة)

اللازمة كعامل مؤثر ، ولم يكن واقعا تحت ضغط ، أو خطر خداع النفس ، حيث تتحدد مهمة تعاليم الاخلاق ، وفقا لهذا الرأي في اعداد وتهيئة الشخص - أو أى شخص يكون كفوًا لذلك - ليمارس مثل هذه الحياة الاخلاقية المزدوجة .

« ومنذ وقت غير بعيد ، وضع « ج . ج . وارنوك » تصورا مختلفا جدا للاخلاق : تضربه رأيه التقدمى ، وإن لم يكن في اطار الفكر المنهجى ، وبمقتضى هذا الرأي لا يحكم فقط بصواب التصرف اذا جاء وفقا لبعض الاحكام الاخلاقية ، قياسا على قواعد مذهب الفلسفة ، وإنما يجب كذلك ، أن يكون مطابقا لهذه الاحكام جميعا ، وقياسا - أيضا - على قاعدة مذهب المنفعين ، يجب أن يستند في تبريره الى المنهج ، مراعاة لما تقتضيه الحاجة - وبما يراه وارنوك - للعمل على « اعلاء مستوى الضمير الانسانى » . ويرفض هذا الرأي ، فكرة تقنين الاخلاق ، في شكل قانون اجتماعى وضعى : بضم قواعد تحميها نصوص جزائية الخ . . . وإنما يرى في مثل هذه القواعد ، أن تكون بمثابة أحكام أخلاقية وسيطة لا بوصفها قواعد شبه قانونية ، بل بوصفها ، وجهات نظر ، أو مبادئ ، وبشرط ألا تجرى مجرى القاعد العرضية أو العفوية .

وبهذا المعنى تعتبر الاخلاق ، في التصور المذكور ، مسألة شخصية ، قوامها ، قبول مبدأ أو مبادئ (ويرى « وارنوك » أنها أربعة) والتصرف وفقا له ، أولهما . . . والتي تنشأ بمقتضى عملية قياسية ، وفقا لقاعدة مذهب المنفعة ، وليس - كما يقول « هار » - وفقا لتصرف تفعى .

فتعاليم الاخلاق ، اذن أن يثير مسألة استخدام قواعد جزائية اجتماعية ، وإنما يتطلب التركيز على الاهتمام بانتظامى بالنوازع البشرية (وأيا كان المنهج الذى نتصوره ، شيء من تعاليم استخدام بعض الاحكام الاخلاقية التى يعتقد أنها تتطابق مع المنهج ، وانتمى يؤمل في أن تجد ما يبررها بمقتضاه فعلا . . . وفي نطاق هذا الرأي

يمكن تصور الاخلاق والتعليم الاخلاقى ، بفهوم الحرية وما يفترض
أن تحققة من التسامى بالنوازع البشرية (أيا كانت) .

ولكن المتطرفين ، سيعترضون على هذا الرأى - شأنهم مع
قاعدة مذوب المنفعة - ، بمقولة أنه سينتهى الى ما يشبه «عبادة
القاعدة» أو بعبارة أخرى ، « عبادة الاحكام الاخلاقية » ، طالما كان
تقريرها يرجع فيه الى بعض الاحكام الاخلاقية ، بدلا من الرجوع
الى تطبيق المنهج مباشرة ، على الحالة الخاصة . ومع ذلك فان
هذا هو ما يبدو لى ، أنه الصورة الاقرب الى الكمال ، فيما نأمل أن
نكون عليه الاخلاق ، بينما أشك في رؤية «وارووك» في هذا الصدد،
ذلك ان ما يحيرى أن قال أن الاخلاق الحفخية ، والتعليم الاخلاقى
(في الوقت الذى لا تقنن ضمن نظام اجتماعى وضعى) يجب أن
تشتمل على قواعد منهجية ذات صفة اجتماعية رادعة ، وربما
مع بعض أنواع أخرى من المثل ، أو «نقيب» التى تتمثل في بعض
حالات حول الطبيعة البشرية على نحو ما ذكر من قبل . . . وهذا . .
اعتقد أنا يجب أن نختار - عيلا - بين أمرين ، اما أن نأخذ بوجهة
نظر « براست » ، وأما نأخذ بوجهة نظر « هار » بغض النظر عن
اختلاف آرائهما حول المنفعة .

(٦)

ناقشنا بصورة وافية ، أنماطا بحثة لعدد من النظريات حول
المنهج : بتطبيقه ، ومع ذلك فقد يتأنى أن نربط بينها بطرق
مختلفة ، وأن يكون لهذا الربط من الفعالية ، أقوى مما للنظريات
المجردة ، وقد وضع منذ سنوات ، كل من هـ . ل . ا . هارت ،
و « ب . ف . ستر اوسون » ، و « ج . ا . ا . ارمسون » (١٢) نظرية للربط،
تعتبر الاخلاق بموجبتها أو يجب أن تعتبر ، مسألة اجتماعية ،
ومسألة في جانب منها ، ومسألة مثاليات شخصية ، أو وجبات نظر
اخلاقية . أو دبادئ ، في جانبها الآخر وكل جانب ، يقتضي في

نظرهم ، نفع أحكام وسيطة ، ولكنها ليست قواعد عارضة ، كما لا يعتقد أن تكون أحكاما متطرفة في جانب ، أو ميدانية في جانبها الآخر .

وكان من أقوى نظريات الربط التي توقفت على مدى واسع ، نظرية « جون رولز » و « د. أ. ج. ريتشارد » (١٣) وتتبنى نوعا من التعاقد الفكرى (ويفترض أنه النقد الاجتماعى) وهى فكرة دابعة من « الوضع الاصلى » ومن ثم فهى نابعة من المنهج ، ونرى أن استخدام المنهج يجب أن يهدف الى تقرير مبادئ ، وليس لبيان ما هو صواب ، وما هو خطأ ، في كل موقف من المواقف الخاصة (والذي بفضل أن يحال بشأنها على المبادئ) وان يهدف أيضا الى تقرير أى المبادئ ، ان كانت للأفراد ، أو للأنظمة ، كمبدأ المنفعة مثلا ، وهل نختاره في ضوء التعاقد الفكرى ، كمبدأ أفراد ، أو كمبدأ أنظمة .. الا أن المعارضين لهذه النظرية ، يحتجون بأن ذلك لا يحدث في الواقع ، وبأنهم يرون في منهجهم ، صورة بدلة لمذهب المنفعة ، الذى أقره الفلاسفة المعاصرون على أوسع نطاق .

وعلى أية حال ، فهم يصرون على أن التصرف الصحيح ، هو التصرف الذى يتفق مع المبادئ ، التى يتفق عليها المتعاقدون اجتماعيا ، وفقا « للوضع الاصلى » .. وهم يزعمون أيضا - وان كنت غير متأكد من ذلك - بأنهم سيعملون على وضع تقنين للأخلاق الاجتماعية الوضعية ، أو على الأقل فباستطاعتهم ، أن يحتجوا بأن ذلك يعتبر أحد الأنظمة التى يجوز لهم - أى المتعاقدين - أن يخططوا لها ، أو يعملوا على تقنين المبادئ بمجرد أن يقع عليها اختيارهم ، أو على غيرها من القواعد المماثلة ، فيضمنونها للأخلاق الاجتماعية . ويدعمونها بالنصوص الجزائية ، من داخلها ، ومن خارجها على السواء .

فاذا كان ذلك .. فلا بد أن توضع الأخلاق الاجتماعية الوضعية

ضمن خطة تعليم الاخلاق ، والا .. اذا لم يتحقق ذلك فان تعليم الاخلاق يجب على أية حال أن يتضمن

(أ) أن تكون الخطة من خلال الرجوع الى « وضع أصلى » معين ، واختيار الاحكام الاخلاقية على أساس هذا الوضع .
(ب) تعليم بعض الاحكام الاخلاقية ، على مختص ما أمكن اختياره ، وفقاً لذلك الوضع .

(ج) تهيئة الاستعداد المطلوب ، لتحريك الباعث لدى الشخص ، لكي يتقبل الحياة وفقاً لها .. كأن نعدق لديه الشعور بالعدالة مثلاً .

وفي رأينا ، أن الخط الذى يجب أن نترسمه ، لوضع تقنين للاخلاق الاجتماعية الوضعية ، يمكن أن يبدأ من نظرة لا ترتبط بالمنفعة ، وبهذه الخلاصة ، أكون قد حددت وجهة نظرى بكل دقة ، في النظريات الحديثة في الاخلاق ، والمثل الاخلاقية ، واستهدفت من ذلك ، أن أعرضها ، كصور بديلة عنا ، نجد فيها ، الاجابة على السؤال عما يجب أن نفعله في الموضع الحالى بصدد المثل الاخلاقية ، أو بالاحرى ، وفقاً للرأى الذى اقترحتة ، بأن نعيد توجيه فلسفتنا الاخلاقية ، بحيث تطرح أمامنا بدائل ، تساعدنا في اعادة وضع تصور جديد عن تعليم الاخلاق في المجتمع ، خاصة بعد أن اوضحت - على الأقل - بأن الفلسفة الاخلاقية ، البريطلانية ، والامريكية ، لديها الكثير مما يقال حول الامور الهامة والبناءة ، من هذه الناحية . وربما كان هناك الكثير ، مما يجب أن نقوله .. ازاء النظريات المختلفة الكثيرة ، التى ابتكرها الفلاسفة ، مما يستوجب أن نختار بينها ، ولكن .. كيف ؟ .. ومع ذلك فقد حاولت أن اضع أساساً . قد يوضح الاتجاه نحو الاختيار ، الا أنتى بكل تأكيد ، لم أبلغ من مناقشتى الى الميل نحو هذا المنهج أو ذك ، أو نحو أى نظرية من النظريات التى عرضت لها .

ودع ذلك فهناك قدر كبير من الاتفاق بين فلاسفة الاخلاق المحدثين ، حول الامور التى تناولتها آراء ما يوجد - على حد قول « هار » - من متشابهات شكلية ، متقاربة ، بين بعض المناهج ، بينما توجد - كما قال هو أيضا - اختلافات ظاهرة ، من حيث مادتها (بعضها مثلا ، تصرفات أو أعمال نفعية وبعضها ، قواعد نفعية ؛ وبعضها غير نفعي) ، ثم ان هناك قدر عظيم من الاتفاق حول عمل المثل الاخلاقية ، أو على الأقل بين هؤلاء الذين يجعلون الاحكام الاخلاقية دورا رئيسيا ، عدا الدور الذى تؤديه القواعد العرسبة ، سواء أكانوا ممن يوافقون على فكرة تفنيد الاخلاق الاجتماعية الوضعية ، أم ممن لا يوافقون عليها ، ودعى بين الذين تختلف نظرياتهم الاساسية ، فيما بينهم .

وصحيح أن هناك وجهات نظر ، أسفر فحصها ، عن اختلاف مضامينها ، فيما يتعلق بشكل التعليم الاخلاقى ، ان لم يكن ، أيضا في مضمونه ، ودع ذلك فلو أن فلاسفة الاخلاق ، كزوا انتباههم على تعليم الاخلاق ، حتى بالنسبة للشكل ، فسيصلون حتما الى اتفاق كاف ، للعمل على أساس سليم في هذا الصدد .

وعند هذه النقطة ، تعود بى ذاكرتى الى السؤال القديم ، الذى سأل دينو ، لافلاطون . . لنفرض أن الفضيلة (مع استبعاد المثل الاخلاقية ، وتكريرها) ليست نابعة من الذات ، فهى اما أن تأتى كمسألة حظ ، أو تأتى هبة من الله . . أو هل يمكن أن نتبناها من خلال برنامج ناجح للتعليم ؟ وأحسن جواب على ذلك ، هو أننا نحتاج الى ما كان أفلاطون ، وسقراط ، يبحثان عنه وقتذاك . . وهو نظرية للتعليم الاخلاقى ، وان الشيء الوحيد الذى نفعله أن حصلنا على هذه النظرية ، أن نحققها ثم ننظر لنرى ما سيكون من أثرها .

وكان سقراط قد أوضح بجلاء - قديما أمكنه معرفته - أن الفضيلة لا يمكن أن تعلم ، ولكنه لم يفعل شيئا ، يقدم به الدليل على

أننا لو سمعنا الى مثل هذه المحاولة ، سنفشل ، خاصة وأنه مما لا شك فيه - طبعاً - أن الوصول الى نظرية كاملة للتعليم الاخلاقي ، ليس شيئاً هيناً ، حتى يمكن للفلاسفة أن يحققوه وحدهم ، ان لا نفر من أن يشترك معهم ، علماء النفس ، والاجتماع ، والمعلمون ليسهم كل بدوره .. وعندئذ ، سيكون بمقدور الفلاسفة أن يقدموا مساعدتهم من طريق هام ، ولو بدراسة التطورات النظرية ، في هذا المجال ، وتقسيم النظريات العديدة ، التي أشرنا اليها .

فهل يمكن أن نتوصل الى وضع برنامج سليم ، اذا ما توفرت لدينا النظرية المطلوبة ؟ لقد اعتقد أفلاطون (في وقت لاحق) أنه يمكن الوصول الى هذا البرنامج ، ولكن فقط ، اذا أصبح انفلاسفة ، حكما ، أو تحول الحكام الى فلاسفة .. وربما كان بكفى بالنسبة لنا ، أن نكون معلمين ومربين على أفضل مستوى من الكفاءة .. وسيكون ذلك كافيًا ، على الاقل . اذا أبدت كل طوائف المجتمع استعدادها بصدق ، لكي تفعل شيئاً ، كالذي قاله « بررتاجورس » :
يدا على سقراط في حوار آخر لهذا :

« كل انسان مستعد أن يعلم اي شخص . العدالة ، والقوانين .. وكل الاشخاص ، معلمون للفضيلة ، كل بقدر استطاعته ..
وحين تسألني (١٤) .. أين هم المعلمون ؟ عليك أن تسأل أيضا ..
ومن الذي علم الاغريق ؟

فمن الضروري ، والمحتمل أيضا ، أنه يكفي أن يتحول المجتمع نفسه ، الى مجتمع معلم ، وفقا للنظرية اخلاقية مقبولة .. فيسأل
يتحقق لنا ذلك بالخط ، أو بفضل من الله ؟

الهوامش

- ١ - أنظر ويايام ك. فرائكين « الفلسفة الاخلاقية في نصف قرن » مجلة الفلسفة (١٩٥١) .
- ٢ - ر. م. هار « قيمة التعليم في مجتمع النعد » - فلسفة التعليم في بريطانيا العظمى ١٩٧٦ .
- ٣ - أنظر د. ز. فيليبس ، و ، ه. ا. مونس تجارب أخلاقية (نيويورك سكوكن للكتب ١٩٧٠) ، ر. و. بيرد زهور - التحليل الاخلاقي (لندن كيجان بول ١٩٦٩) .
- ٤ - م. أوكشوط ، المذهب الفكري في السياسة : لندن ماتون وشركاء (١٩٦٢) .
- ٥ - ج. فليتشر ، موقف الفلسفة الاخلاقية (فيلاديلفيا - صحافة ويستمنستر ١٩٦٩) .
- ٦ - في رأى سابق قريب من هذا ، أنظر ادم سميث ، نظرية الاحاسيس الاخلاقية - ١٩٥٩ ج ٣ فصل ٢ و ٣ .
- ٧ - في رأى المتطرف عن الصواب والخطأ ، في موقف خاص ، فإنه يتقرر بمعرفة الفرد بالاستخدام المباشر للذهج (وهو نفسه خورع من الاحكام الاخلاقية) مثال ذلك ، مبدأ المنفعة ، وليس تكذا بالرأى المقابل فالصواب أو الخطأ يتقرر على الأقل أحيانا ، بالاحالة على الاحكام الاخلاقية ، من نوعية محددة ، أقوى من القواعد العرضية ، وانما يتقرر باستخدام المذهب .
- ٨ - أنظر و. ه. والش - الفلسفة الاخلاقية عند هيجل - نيويورك صحافة سانت مارتن ١٩٦٩ ولتقتضي البحث الحالى ذكرت الماركسيين ، ضمن أتباع هيجل ، مثل والش .

- ٩ - أنظر على سبيل المثال ر.ب. براندت نحو شكل حقيقي
لمذهب المنفعة ، في الاخلاق ولغة السلوك - طبعة ه. ن. كاستاندا
و ج. ناخنيكيان (ديترويت - جامعة واين ستيت ١٩٦٣) .
- ١٠ - أنظر بصفة خاصة ر.م. هار « المبادئ » المجتمع
الأرسطي (٧٢ - ٧٣) ونظرية الفلسفة الاخلاقية ومذهب المنفعة في
الفلسفة البريطانية المعاصرة ، السلسلة الرابعة (لندن - الن.
واونوين ١٩٧٦) .
- ١١ - أنظر موضوع الاخلاق (لندن ديتويا وشركاه ١٩٧٢) .
- ١٢ - أنظر ه.ا. هارت - نظرية القانون ؛ أكسفورد كلاريندون
(١٩٦١) ، ب.ف. سترواسن ، اخلاق الاجتماعية والمثالية الفردية
الفلسفة ٣٦ (١٩٦٢) - ج.ا. اورمسون « القديسون والابطال » .
دقالات في الفلسفة الاخلاقية ، الناشر ا.ا. ميلدن - جامعة
سياتل بواشنجتون ١٩٥٨ .
- ١٣ - أنظر جون رولز - نظرية العدالة (كمبردج ،
ماساشوسينس ، جامعة هارفارد ١٩٧١) ، و د.أ. ريتشاردز نظرية
في مبادئ التصرفات (أكسفورد - كلاريندون ١٩٧١) .
- ١٤ - أفلاطون ، بروتاجوراس .

الفلسفة الأخلاقية

في الاحتفال بذكرى مئتي عام

تطبيقات

حول فلسفة فرانكينا والمثل الأخلاقية

بقلم

ابراهيم ايديل

أستاذ باحث للفلسفة ، بجامعة بنسلفانيا ، بفيلاديلفيا ،
وأستاذ رائر ممتاز للفلسفة بجامعة سيتي بنيويورك ، تلقى تعليمه
في ماك جيل و'كسوفورد وكولومبيا وقام بتدريس الفلسفة بكلية
سيتي بنيويورك (١٩٣١ - ١٩٧٣) ، ومؤلف « الاحكام الفلسفية
الأخلاقية والعلم » و « هيكل الفلسفة الأخلاقية » و « المنهج في
نظرية الفلسفة الأخلاقية » و « أرسطو - تحليل أفكاره في العلم
الاجتماعي » ، وغيرها . كما شارك في تأليف « الانثروبولوجي
والفلسفة الأخلاقية » و « مطلب الفهم الأخلاقي » .

بينهم' كان الاحساس ، بين فلاسفة الاخلاق ، يتصاعد بالنقد الذاتى ، جاء الاحتفال بالذكرى المئتين ، بمثابة مناسبة ، يمكن أن تتوضح فيها الصورة حول التساؤل عن المدى الذى تتشرب اليه الطرق للعمل فيما يجب أن غتمها له في اطار الفلسفة الاخلاقية ، لكى تحقق الالهام التى تفرضها الظواهر الاخلاقية ، في الوقت الحاضر .

والسؤال له ما يبرره ، وذلك لما يفترض غالباً ، في الفلسفات الاخلاقية ، أن تنهض الى غايتها المستهدفة ، للوصول الى قرار بصدد أية مشكلة أخلاقية .

ويقتضي طرح المسألة ، في اطار تعليقنا على بحث فرانكنا ، أن يكون لهذه المهمة ، غاية مزدوجة ، فهو من ناحية يقول لنا في بداية بحثه ، أنه كان في منتصف القرن ، مكلفا بتحديد الموقع الذى وقفت عنده الفلسفة الاخلاقية ، والاطار الذى تحددت فيه مهامها ، وكان ذلك كفيلا بذاته ، لكى يفتح أمام الفلاسفة ، الطريق للانطلاق في اتجاه متخصص جدا .

ثم هو ، من ناحية أخرى ، حين طرح علينا سؤال عن أين نقف الآن ؟؟ قدم لنا دراسة قيمة ، لبعض الاتهامات المجرمة ، أو الهياكل التى ضمنتها النظرية الاخلاقية الحديثة ، فيما يتعلق بالتعليم الاخلاقى ، وبذلك وضعنا أمام سؤال ملح ، حول ما يمكن لنا عمله لعلاج مشاعر الاحباط ، التى أخذت تنتشر ، بصورة واضحة ، في هذا العصر .

هكذا .. هو اذن .. يدعونا أساسا الى البحث عن الهياكل النظرية في الاخلاق ، وإلى تقويمها ، باعتبار أن ذلك ، هو المهمة الاولى التى يجب أن نبدأ بها ، بحث المشكلة الاخلاقية في هذه الايام وليس ثمة تفويض ا أوضح من ذلك ، في صدد الاتجاهين

النظري والعملى ، الامر الذى يدفعنا الى التساؤل - حيث لا مفر لنا من السؤال - ما هو المدخل الملائم الذى يرشدنا ، أولا ، الى تحديد البقاء المشكلى ، واستخدامه ، ثانيا ، فى التعليم الاخلاقى ، وبحيث نقوسم فيه - ثالثا - أن يبلغ بنا الى نتيجة ، يتحقق بها الارتفاع بمستوى الاخلاق .

أما تناول المدخل للابنية الصورية ، فذلك واضح بصورة كافية ، وذلك أن « فرانكين » يتحدث عن المنهج ويرمز له بالحرف (م) وعن وجهة النظر الاخلاقية ويرمز لها بالحروف (و ن خ) وعن الوضع الاصلى ، ويرمز له بالحرفين (و ا) بالمعنى الذى يستخدمها به « رولز » ويرى أن ثمة قواعد عامة (أحكام أخلاقية) من نوع ثانوى ، تتوسط بين القواعد العليا ، وبين الحالة الخاصة ، ويفترض ضمنا من هذا التحليل المنهجى ، أن ملائح البقاء ، ذاتبتها المستقلة ، بالمعنى الكادى ، بل وأكثر أهلية ، لدرجة أننا نقرر ما نختاره منها ، على أى وجه ، وبصورة مستقلة لاستخدامه فى صنع القرارات الاخلاقية ، أو فى وضع الاساس للاخلاق الاجتماعية الوضعية .

وكانت فكرة البنية ، قد فرضت على الاخلاق ، فى منتصف القرن : على أثر التمييز الحاد بين « ما وراء الفلسفة الاخلاقية » وبين الفلسفة الاخلاقية ، بنصها ، ومادتها ، وكأنما كان ينتقض مثل هذه الاعتبارات النظرية ، للفلسفة الاخلاقية ، أى مضمون للغاية الانسانية ، سواء فى تفصيلاتها الداخلية ، أو بالنسبة لنطاقها الخارجى ، وكما لو كان من المتصور إمكان تقريرها فقط ، على الاسس المنطقية ، والاصطلاحية البحتة . ولم يكن ذلك بطبيعة الحال ، بدون سند من التاريخ القديم للفلسفة المعاصرة ، ذلك أن الفلسفة الكانطية التى وضعت المقولات ، كشروط ضرورية ، للتجربة فرضت (كبداهيات تنطبق على كل التجارب) نظرية

وضعية ، لحقائق تحليلية ، قصد بها شكلية ، ثم ما تبع ذلك من
 الفصل الحاد - من ناحية التحليل المنطقي ، والرياضي - بين المناهج
 البحثية ، أو غير المفصرة ، وبين تفسيراتها أو تطبيقاتها (نتيجة
 لتطور المتغيرات الهندسية) بل وحتى الطريق الذي تعالج به لغة
 التحليل العادية برغم معارضتها للصياغة الصورية ، باعتبار
 أن لها مجالها الاصطلاحي المنفلق على نفسه ، والذي تستخرج منه
 الابنية ، باقتناص الامثلة والصور المضادة ، ويمكن أن نسمى
 ذلك بالفكرة المهيمنة للبيئة ، لا لأنها سبّطت على الفلسفة
 الاخلاقية : السائدة ، في العشريات القليلة الماضية ، ولكن لان
 آية علاقة أو ارتباط بمضمون الظاهرة الاخلاقية الثابتة ، (مثلاً
 يستمد اللورد ، سلطاته بالميراث ، أو باجراعات يقوم بها أقرانه) .

على أن ثمة طريقة مختلفة جداً ، لتصوّر البنية ، مرتبط
 بالكامل ، بمضمونها ، وهي فكرة « وظيفية » أساسها أن البنية
 ليست من خامة أو نسيج مختلف ، وإنما هي تعتبر ببساطة جزءاً
 من المضمون ، وقد حدد لله دور قيادي يقوم به لغرض محدد . مثل
 بعض الأشخاص الذين ينتخبون ، ليقوموا بوظيفة سياسية
 محددة ، وقد يتولوا بدلاً منهم ، آخرون ، وعلى آية حال ، فإن قوام
 الهيكل البنائي ، يرتبط بنجاحه في أداء وظيفته ، فهذه الفكرة
 (الوظيفية » للبنية ، تقوم على أساس أن ما تؤديه البنية
 ، يؤيد المصدون ، في ارتباط وثيق بينهما في الأداء .

وعلى كل حال فإن لكل مجال أن يحدد لنفسه ، مدى المسافة
 التي تفصل بين الشكل والمضمون لكي يتفادى خطر تباعد الصلة
 بينهما أو تقاربها الشديد - وقد كان أرسطو أول من انتقد محاولة
 صبغ الفلسفة الاخلاقية ، بالصبغة الرياضية ، بينما حاول أن
 يربط - بدلاً من ذلك - بينها وبين العلوم البيولوجية والسيكولوجية ،
 ولائمة الاجتماعية ، وربما لم يكن لنفس هذا الانتقاد ، أي محل

بالنسبة لما يرتقب أن تحققه النظريات الحيوية ، المسببات في اللغة ، والمنطق .

والفكرة الغالبة ، في الابتنية ، في الفلسفة الاخلاقية ، أنها تتكشف عن صعوبات حين نتناولها بالتحليل ، فهنا كيف نختار بين نوعياتها المختلفة ؟ ثم ان اختيار البنية ، يبدو سواء من وجهة نظرنا ، أو من وجهة نظر « فرانكين » أنه يعتمد على التفضيل الاختياري ، كما لو كان علينا أن نلجأ الى قائمة فراتكين من النماذج ، ونختار من بينها ، فإذا ما حدث ، ووجدنا سببا مهيئاً في غياب الاحكام أو الضوابط ، مثلاً ، غفى هذه الحالة ، يفتح الطريق للانتهازية ، وتفضيل المصلحة الشخصية ، والتي يهيئ لها الناس بفرائضهم ، من الناحية السيكولوجية .

لكننا اذا كنا نستطيع أن نلجأ الى الحقيقة السيكولوجية ، لتساعدنا في اختيار الهيكل البنائي ، فلماذا لا نلجأ الى الحقيقة الاجتماعية (حيث قد يتأتى أن تثير بعض الاشكال نوعاً من الصراع . أو جموحاً نحو الانانية ، أو نوعاً من النهيومات الاجتماعية) أو لماذا لا نلجأ الى الحقيقة التاريخية (حيث تثير بعض الاشكال ، مشاكل تتعلق بالشرعية) وهكذا ؟

ذلك أن اختيار البناء ، يصبح مرتبطاً كنتيجة لسلسلة كادحة للظاهرة الاخلاقية ، والمشاكل الاجتماعية والاخلاقية ، كما يصبح استقلاله ، نسبياً فقط ، وقابلاً للتغيير ، وهناك نتيجة مماثلة يمكن أن نستخلصها مما يقع من اختلافات أخلاقية عميقة ، من خلال البناء الهيكلية نفسه ، على غرار ما يقع من اختلافات بين الهياكل البنائية ، وعلى سبيل المثال فقد كان لكل من بساتي المنفعة ، والحقوق الطبيعية ، تفسيرات محافظة أو ثورية ، وكانت الاختلافات بالنسبة للاول ترتبط بدروس التاريخ المختلفة ، وبالطبيعة البشرية والتطورات البشرية الاجتماعية ، بينما كان

ارتباط البنا ، الثانى بالخلاف حول ما اذا كانت الحقوق المطالب بها ، فى اساسها ، تتفق أو تتعارض مع مجموعة الحقوق القائمة . وعلى هذا ، قد يبدو من المستحب أن ينظر الى الاشكال البنائية ذاتها ، من خلال الدور الذى يجب أن تقوم به ازاء مطالب الخاصة بالمضدون والصياغة ، والحاجات الاجتماعية ، والمشاكل التاريخية ، بحيث لو روعى ذلك ، لما أصبح للتمييز الحاد بين « ما وراء الفلسفة الاخلاقية » وبين المادة الاخلاقية ونصوصها ، أى وجه من نادية الشكل ، وما يكتنفه من التضليل ، فى الوقت الذى ما يلبث فلاسفة الاخلاقى - بسبب سرعة التغيير فى حياتنا - أن ينسوا ، ما تفتضيه مواجهة المشاكل الاخلاقية . . . وها نحن - فلما يتعلق بنا - ، نراهم ينصرفون فى غمار المشاكل الاخلاقية البرزوخية ، والقانونية ، وغيرها ، بينما هم يقيمون بعمل رائع ، بتحديد صور التمايز ، اذا بهم لا يهتمون بالبحث عن مدخل نظرى ، يمكنهم من الربط الكامل بين هذه المشاكل الجديدة ، ولا هم يريدون الاستعانة بذخائر الماضي ، فى عدد أفكارهم النظرية .

ولست اقصد ، الى القول بأن التمييز بين « ما وراء الاخلاقى » وبين الاخلاقى ذاتها ، كان مجرد خطأ ، بالمعنى الذى عناه « بريتشارد » حين صدر دقلا شهيرا له بعنوان « هل تقوم الفلسفة الاخلاقية على خطأ ؟ » . . . ذلك أن القول بأن - أى التمييز - كان خطأ ، بمعنى أن ثمة زيذا فى المطلق ، أو غلطا ، أدى اليه أحد العوائل المعروفة سلفا . والاصح أن ينظر اليه كمحاولة لوضع برنامج للفلسفة الاخلاقية . قصد به أن يكون وسيلة للتعامل مع الاخلاق ، كبدل - بدلا من ذلك - عرض على أنه حقيقة منطقية واضحة ، تباورت حتى أصبحت قاعدة فقهية .

والرأى عندى ، اننا - وبعد أن مضى أكثر من ثلاثين عاما فى بحث هذا الامر - يجب أن نعترف أن البرنامج قد فشل ، وأن نحاول

وضع برنامج آخر ، وعلى أن يخضع البرنامج الجديد ، للتقويم ، لا بوصفه حقيقة فقهية مسلمة ، وإنما بوصفه اقتراحا مطروحا ، لوضع فلسفة أخلاقية ، تتميز بمزيد من القناعة ، بالتعامل مع المشاكل التي تطرحها الاخلاق ، بعيدا عن لجج الحاجة ، بينما تدعو الحادة - بدلا من ذلك - الى ترقب ما ترشدتنا اليه التجربة التي نتصدى لها .

وعلى قدر ما يتحقق لنا من النجاح سيكون الحكم على الاشكال البنائية للاخلاق ، والتي ستستقر - بطبيعة الحال - في حياتنا الاجتماعية والاخلاقية . هذا ويحيل « فرانكينا » الى وصف الحياة الاخلاقية بالانحطاط ، واللاأخلاقية ، وعدم المبالاة بالاخلاق في العمل ، وبعدم الوثوق ، وبالنسبية ، وبغليب الغرائز الشخصية ، والتشكيك ، وربما كانت هذه النظرة ، مشوبة ، بما كان من الضرور المنهجية الماضية ، والتي كانت هي بذاتها من أسباب التحول . ثم اننا ار ددقنا النظر في الجهود التي تبذل حاليا ، والآمال المعقودة عنها ، لا بحث لنا ، بنظرة أخرى غير تلك النظرة المتشائمة ، تتسم بالحبوية والتفاؤل ، ولا تنطوي على حلول واجابات لمشاكل الماضي محسب ، بل وتتصدى أيضا للمشاكل الجديدة .

فلقد كانت هناك ، ردة ثقافية ، في عام ١٩٦٠ ، اهتزت لها الانماط السائدة ، من أساسها ، عن الخير ، وضعت ، الحب ، والضمير في مواجهة واحدة ضد أعمال التطهير المعقدة متعجلة النجاح - والادانة ، في المدى القصير .

ففي نظرية العدالة ، كانت هناك أفكار جديدة عن المساواة ، وإعادة توزيع الموارد ليس من منطلق ، الرغبة في الاحسان ، وإنما من منطلق الاعتراض أساسا على الافكار التقليدية ، السائدة حول الجدارة والاستحقاق (وكانت حجة « رولز » ، أن المزاي

الطبيعية ، لا تشكل بذاتها ، أساسا للهبة في أشكالها المختلفة ،
يمكن أن نستبين منه ، المدى الذى بلغته كنظرية) .

وقد أمكن تصوير المشاكل الجديدة ، جيدا في إطار 'الاخلاق'
البيولوجية . حيث كان للربط بين التطور التكني ، وبين القوى
التي استجذت ، نتيجة لتعاظم المعرفة ، وتطور التكنولوجيا ،
أثره الواضح كل الموضوع ، فضلا عن المشاكل الجديدة التي نشأت ،
بسبب التغيرات الجذرية ، التي طرأت على حياتنا في العالم ،
والامكانات التي نجهت عنها وعلى سبيل سبيل المثال ، فقد
طرحنا الفكرة السائدة ، من حدود وتحديات الافكار التقليدية ،
حول تعاظم برامج التنشئة ، الى ما لا نهاية ، مما أدى الى التزايد
الرهييب في السكان ، وغير ذلك من المشاكل ، مثل التلوث ، واستنزاف
الموارد ، والتي حذر مؤتمر روما من اثارها المفزعة ، وقد ترك ذلك
كله صدها المؤثر والخطير على الاخلاق فيما نتوقعه للاجيال القادمة .
وكذلك كانت هناك تحولات ، في نظرتنا لعلاقتنا بالطبيعة ،
كالتحول من فكرة غزو الطبيعة ، الى فكرة التعاون معها (محاضرة
« باسنور » وستشير اليها ، فيما بعد ، والمناقشات التي أثرت
حولها ، وانتهى وضعت أمامنا هذه الآثار بوضوح) .

وقد تكفى هذه العلامات القليلة ، لتبين لنا أن الظاهرة التي
سادت الحقل الاخلاقي لم تكن مجرد انهيار أو سقوط ، بقدر ماتعتبر
علامة على الفترة الانتقالية ، التي مرت بتجربة التغيرات المادية
والاجتماعية ، وأوحت بذلك الى الدعوة الى التجديد ، وهذا
ما يحملنا على التساؤل عن السبب في أن دوائر الفلسفة الاخلاقية ،
تحجم عن التعامل مع مثل هذا الموقف ؟ في رأينا أن ثمة مآخذ
ثلاثة هي :

(١ - انها ربطت بين اهتمامها تاريخيا ، وبين تصورها ، في
صورة أبدية ، لا يجب أن تتبدل اليها بد التغيير ، والتطور .

٢ - ان مدخل التحليل ، اقتصر في مجمله على المجالات الاصطلاحية ، كما كان بعيدا عن الموضوعية .

٣ - اصطباغ النموذج السائد ، بالصيغة الفردية ، بغير حق .
وتقتضي هذه المأخذ الثلاثة ، أن نعرض لكل منها بشيء من التفصيل فيما يلي :

١ - أما عن الحصانة التاريخية التي خلقتها دوائرنا الفلسفية ، على الاخلاق ، فترجع في الواقع ، الى النظر اليها باعتبار ما لها من صفة أبدية ، بمعنى أنها ، انما وجدت لتبقى هكذا . . دون تغيير ، وعلى سبيل المثال ، فان « رولز » يطالب باصدار قرارات واحدة ونهائية ، للصيغة التي يجب أن تصاغ فيها العدالة (حتى انه عندما أجرى تغييراته العميقة في الاخلاق ، كان يبدو أنه معتبر ذلك ، مجرد اكتشاف للحل الصحيح) ، ثم هو ذا « فرانكينا » يدعونا الى أن نختار بين الاشكال البنائية ، حيث يوجد حاليا مثل هذه الاشكال المختلفة ، بما تناسب مع المجالات المختلفة ، في حياتنا المادية وشعابها المعقدة ، فلماذا - مثلا - لا نرى من المناسب : أن نأخذ بمذهب المنفعة ، عندما نقرر تشريعا ، أو عملا أساسيا مختلفا ، لأي قرار شخصي محض ؟

في ذلك الوقت ، اكتشف كل نظام آخر - مثلا - أن ثمة فائدة فكرية في الدراسات التحليلية للمادة ، دون الفلسفة الاخلاقية ، وهذا هو المغزى الذي وضع من عدم اعتراف كل من « فرانكينا » و « رولز » بأي تطور تحقق نتيجة للتحليل ، أي الهياكل البنائية للاخلاق ، وخاصة بالنسبة لماركس في الفلسفة الاوروبية ، و«ديوى» في الفلسفة الامريكية . بل ان اغفال « ديوى » للنظرية الاخلاقية في أمريكا المعاصرة ، كان خطأ كبيرا ، بحيث يقتضي من المؤتمر المثيتي ، الذي يدرك مدى ما نملك من الثروة الفكرية ، أن يحاول علاجه .

ذلك أن عمل « ديوى » في النظرية الاخلاقية ، كان في معظه قاصرا على تناوله للفلسفة الاخلاقية ، كأداة فكرية تقليدية ، للتجديد ، بل أن هذا المعنى الى قلب النظرية ، فلم يتركها للتطبيق الخارجى ، ولذلك فهو يعرف الموقف الاخلاقى ، لا بمعنى الصواب (لاننا لو عرفنا الصواب ، فلن تكون لدينا مشكلة اخلاقية ، وانما قد تواجهنا مشاكل عملية ، لمتابعته ، أو استكمالها) ولكنه يعرفه باعتبار أنه قرار يجب اتخاذه ، ازاء اتجاهات مختلفة ، فيما يجب اتباعه منها ، ثم انه أفاد تفسير فكرة كل من الخير والفضيلة ، والحق ، والواجب ، في عملك ذاك .

وأشار من خلاله ، الى نماذج للقرار الذى يجب اتخاذه ، ازاء الرغبات ، والمصالح ، واتجاهات التطور الخلقى ، وضغوط المطالب البائسة ، وغير ذلك مما تثيره المشاكل الثقافية ، والتاريخية ، والتي تعبر عن كفاح الانسان من أجل البقاء ، وتعبر عن احتياجاته ، وعن طائشاته .. فالاخلاق اذن .. تتطهر ، وتتطور مع تعظم المعرفة البشرية ، مع ما يصاحبها في الحالىن من عوامل التغيير والتصحيح وكان « ديوى » قد أعلن عن نظريته في الاخلاق ، حوالى منتصف القرن ، من هذه التجربة البشرية ، في وقت تزايدت فيه حركة التغيير ، الا أن النظرة الى اعادة البناء والتجديد ، لم تكن مسددة الى غايتها ، حتى أن النظريات الطبيعية الاخرى في هذا القرن ، لم تكد تبلغ من ذلك تمامها .

فاذا كان على الفلسفة الاخلاقية ، أن تساعد في مهمة اعادة بناء الاخلاق المعاصرة ، فلايس يكفى لذلك ، أن تثار المسائل التاريخية ، لنضيف ما نستنبطه من التطبيقات العملية الى ما وجد من النظرية انتى تواجه فلاسفة الاخلاق ، هى اعادة بناء نظرياتهم بحيث تفسح المجال للملائم للافكار والمناهج ، التى تتفق مع واقع العصر ، والتاريخ ، والتغيير .

٢ - أذا عن التقد الموجه الى مدخلنا الى التحليل ، باعتبار أنه عمل نمطي ، ومنهزل جدا فليست أنوى - في هذا الصدد - أن انضم الى « الكورس » الذي يتعامل مع التحليل كيبى مراهق .. وذلك لان الفلسفة في أساسها .. كيان تحليلي ، الا أن هناك نماذج أكثر أو أقل ملائمة ، للتحليل ، فاذا كانت النماذج الوضعية مفرقة في الشكلية ، فمن الممكن التغلب على ذلك ، بتحليل اللغة ، العادية ، وان كانت ، في أشكالها - حسب مناهج أوكسفورد - ليس لديها ما يمكن أن تضيفه ، وعلى العموم فان مدخل التحليل الاصطلاحي ، يتجه الى تأييد مساجلاتنا الجارية ، ويربطنا بالمعنى التى تواضعت عابها اللغة المعاصرة ، ومن ثم يربطنا بنماذج ثابتة كضرورة لازمة ، ولا أريد في هذا المجال أن أتجاوز ، أو أعد وعلى حساسية التشخيص ، والتوصيف ، كظاهرة لنا يضطرد في هذا المجال وان لم يعد بذاته الهيكل ، ملائما أو متمشيا مع العصر .

فقد كان تحليلنا - من الوجهة العادية - هشا جدا ، لائنا ندبل الى التعامل مع كل نص ، أو كل معنى ، أو مع كل فكرة ، منفصلة ؛ بل وشديدة الانهزل عن الاخرى ، لاننا نظل قابعين في عالم الفكر وحده ، حتى اننا نفصل في دراستنا بين الحرية والمساواة ثم مانبت أن ننزلق حالا ، الى مناقضات الحرية والمساواة ، وكأننا الافكار - وليس الناس بكل مصالحهم ، ومشاكلهم في مثل هذا الموقف التاريخي الثقافي - هي الطرف الآخر في حلبة النضال .. وكذلك الحال بالنسبة ، للحق ، والخير ، والعدالة ، والمنفعة ، وهكذا .. حتى أصبحنا تحت رحمة الافكار ، وفي بؤرة المناهج غير الدموية والتي أصبحت وحدها تتصدر الميدان .

ولنفرض مع ذلك أننا حللنا جميع الاعمال الخالصة (وليس الافكار المعروفة) وحللناها بمفاهيم الاداء الذى نستخلصه من بعض نماذجها في موضوع مبادئها (وليس انجزاليين) فعندئذ ..

ستثور أمادنا ، أنواع مختلفة من الاسئلة ، نجهلها في الوقت الحاضر . خذ لذلك مثلا : ما الذى يهم الناس الآن في محاولتهم المزدوجة بين الحرية والمساواة ؟ متى تجد البشرية ، من يحسن التعبير عن مطالبها من خلال ترقبها للخير ، وما هى المواقف التى سنجد لها حلا من خلال الحقوق ؟ ولا يتردد الفيزيقيون عن الدعوة الى وحدة الزمان والمكان ، في صدد انعناية بالمشاكل الناجمة عن أعمالهم . أما علماء السياسة الواقعيون ، فسيدرسون ، فكرة تقسيم القوى فى النظام بأكمله ، فلا يقتصرون على السعى الى تحقيق الاوالية للسلطات التشريعية والقضائية ، والتنفيذية ، وانما سبتطعون الى معرفة الدور الذى تقوم به عمليات مراقبة المختلفة ، والميزانيات . وفى مثل هذا التحليل للأعمال الخالصة ، سنصل الى الفكرية ، والى الاداء الفكرى ، كليهما .

وأذكر مثلا ، في مؤتمراتنا ، منذ وقت طويل ، أن « مورتون هوايت » قدم تحاللا طريفا للتعديلات الاصطلاحية ، التى أجراها جيفرسون في اعلان الاستقلال ، ليظهر مباحث التصارع الفكرى بصدد الحقوق ، والغايات ، فى علاقتها بمباشرة الحكومة لسلطاتها ، وكانت هذه المسألة الاساسية السياسية كمجموعة كاملة ، وليس على أفكار حزئية متأثرة . وحتى لو فرضنا أنه ذهب الى أبعد من ذلك وتناول الصورة الاجتماعية والتاريخية ، ثم رد هذه الأفكار الى برايج جيفرسون ، وهملتون ، فى شأن تطور الحكم الأمريكى فى البلاد فى ذلك الوقت ؟ ألم تكن النتيجة ، مزيدا من تعزيز فهمنا للمضمون الفكرى ، وطبيعة الاداء الفكرى بصورة أفضل ؟

وهكذا أصبحت المعانى الجارية ، فى سياق من الامن ، كالمثلين فى مسرحية . فإنا أن أى تفسير خاص للحرية ، انحصر فى المعنى الرئيسى ، لهذه الفكرة ، ثم تكشفنا من خلال صور التحليل الفكرى الذى نقوم به فى الوقت الحاضر ، عن مطالب ، لم نجد من يعبر

عنها ، لكان ذلك أدعى الى اثاره مطالب أخرى وهكذا .. ولذلك ، ليس ثمة وجه للسؤال - مثلا - عن السبب في أن حركات التحرير المعاصرة للسود أو النساء ، لم تسجل ، كمطالب تعبر عن 'متداد الحرية' ؟ .. لكن الحرية ، كانت قد تحددت في أشكال تاريخية ، وتنوعية ، واقتضت أن يكون تحليلها بطرق خاصة ، جدا ، لخدمة أغراض السلطات القائمة ، وهكذا اضطرت حركات التحرير ، أن تتخذ مدخلها من خلال فكرة المساواة ، وأصبح الصراع بين مصالح القديمة القائمة وبين المصالح الجديدة ، التي ظهرت ، يتداول بين الحرية ، والمساواة ، كوجهين لعملة واحدة .

وعلى نفس المنوال ، أصبح اهتمام الفلسفة الاخلاقية ، في هذه الايام ، للتصارع بين فكرة المنفعة ، من جانب ، وفكرة العدالة وبعض أنواع الحقوق من جانب آخر ، لكننا لو نظرنا الى هذه الصور من زاويتها التاريخية ، لتبين لنا أنها تشبه من بعض الوجوه ، التصارع بين التشريع والقضاء ، حيث ينهض كل منهما لملء الفراغ الذي أهمله الآخر ، وعندنا مثل شبيه بذلك فيما كان من موقف الهيئة التشريعية من الرئيس ، عندما اضطر الى التقدم ببرنامج الاصلاح الاقتصادى عام ١٩٣٠ ، بينهما كان القضاء يحاول تحجيمه ، وكذلك عندما فتح القضاء الباب للحقوق المدنية ، وخاصة في مجال التعليم ، بينما وقف التشريع صامتا يتفرج ، ثم ما حدث في تاريخ مذهب المنفعة ، بصدد ما ثار من التعارض بينه ، وبين الحقوق الاساسية .

وبغض النظر عن مقدرة كل من هذه القوى في بذل جهودها البناءة ، فقد فرضت فكرة الرخاء العام نفسها على رأس هذه المعضلات في عام ١٩٣٠ ، بينما أمكن حصر فكرة الحقوق ، داخل إطار حق الملكية ، الذى حرص عليه المحافظون ، الى أن تكشف الموقف بالنسبة للحقوق في نهاية الحرب العالمية الثانية ، بما أغرى

بإستنباط حقوق جديدة ، وكان صدور الاعلان العالمى لحقوق الانسان
أيذاً بانطلاق الدعوة ، الى حقوق تتعلق بالاخلاق ولانها ، ليست
خابعة أصلاً من الفلسفة الجديدة لمذهب لوك ، فهي تستطيع الآن
أن تقف على قدميها . وربما كان لما أثاره مذهب المنفعة من متاعب
أعظم الأثر في اسعاد أكبر عدد ممكن من الناس ، كما لا بد وأن
الاقليات المقهورة ، قد استفادت به ولهذا فان التحليل المنهجي
المتواصل ، والوثيق الارتباط ، بالدراسات الاجتماعية التاريخية ،
يعتبر من الامور المطلوبة ، كي يظهر لنا كيف أن الواحد ، يمكن
أن يؤدي ، بطرق مختلفة ، وانه يهضي ، وفق معيار قومي ، تتكشف
عنه عملية التحليل مباشرة ، وما يمكننا من الحكم ، على أى الملكات
العقلية ، وفي أى مجال من مجالات العدل ، تحقق لنا فعالية أكبر .
لما حسنة ، تحديد الكيفية التى يمكن أن يجرى بها مثل هذا
التحليل ، وإلى أين ينتهى به المطاف ، اذا استمر بصورة متواصلة ،
فهذه مهمة غير سهلة ، وليس من السهل أن نصل منها الى نتائج
مأمونة ، لانها تتطلب من العمل في مجال الفلسفة الاخلاقية ، بالنسبة
للجيل اللاحق ، بقدر ما يتطلبه التحليل المحدود ، لدى الاجيال
الاخيرة من الفلاسفة ، وان كنت أسمح لنفسى بأن أجزم بأنه
سينسب من الهوة التى تفصل بين فلسفتنا الاخلاقية ، وبين مثلنا
الاخلاقية .

٣ - وتبقى هنا مشكلة الاتجاه المستمر لفلسفتنا الاخلاقية ،
المعاصرة ، نحو الفردية ، بغير داع ، وهو ما يرجع الى وضعها
المضطرب ، ليس فقط منذ قرنين أو أكثر على مسار التطور في
النراث العريق ، بل ويرجع أيضاً الى الخوف الشديد ، حالياً من أن
تنحرف الاخلاق ، الاجتماعية ، وهى تسلك طريقها الى غايتها
مباشرة ، تحت تأثير الشمولية .

وقد أعد « رولز » مشروعاً للعقد الاصلى تحت قناع الجهل ،

وأنشأ نظاماً للقواعد الأخلاقية ومناهج ، كان ميله فيها واضحاً نحو الفردية ، باعتبارها أقوى النماذج التي نتوقع له الاستمرار ، أما فرانكينا ، فقد أكد على الرأي القائل بأن الأخلاق ، مسألة تنظيمية واجتماعية ، وليست مسألة شخصية ، ولكأله تجاوز عما اعتاد الفلاسفة ، أن يميلوا بها إلى الرؤية الفردية ، ثم عقب بقوله أنه من الأفضل أن ينظر إليها كمبادرة أخلاقية فردية .

بيد أن هذا التعارض بين الفردية والاجتماعية ، تبدو لي ، مسألة أيديولوجية ، من بعض النواحي ، فهي من بعض الوجوه ترجع إلى الحرب الباردة ، التي تستمر بيننا وبين خصومنا ، ولو في المجال النظري ، ربما بجذورها بعيداً ، إلى التطورات التي وقعت في الماضي منذ قرون قليلة ، نشأت خلالها تجمعات - قبائل ، وعائلات ، وروابط - سواء سقطت ، أو فقدت سبب وجودها ، ثم تولدت من ذلك ، في مجال الوعي الأخلاقي ، صورة للفرد المنعزل ، داخل مجتمع أفرادهم منعزلون ، ثم حدث أن تعاظم شأن الدولة ، باعتبارها النظام المهيمن على الجماعة ، ليقودها إلى التفاعل الاجتماعي والسياسي ، تحت رقابتها . ومن هنا أصبح ينظر إلى الحرية ، بفكرتها المتسلطة ، كحق من الحقوق الفردية ، في مواجهة الدولة ، كما ارتبطت الفكرة الاجتماعية بالجماعة المنظمة ، وقد اقتضى ذلك مرور زمن طويل لكي نعيد اكتشاف ، مصادر أخرى ، للثروة في المناهج التي تحكم العلاقات الإنسانية ، دتل الاحساس بالترابط الشخصي ، الذي كشفه علم النفس الاجتماعي لـ « ج . هـ . ميد » ، أو التحليل الأخلاقي في لـ « أنا / انت » . « مارتن بابر » أو الجهود المعاصرة ، لخلق مجتمع أصغر ، وجهها الوجه .

وكان على الفلسفة الأخلاقية ، في المرحلة الحالية أن تخلص نفسها ، بطريقة أو بأخرى ، من ركام المشاكل ، وأن تترك الطريق

الى تنظيم تحقيقها ، مفتوحا ، للعمل التجريبي ، وبالاكثر للتجارب العملية ، لتقرر في اطار واضح ومحدد ، من أين تأخذ مدخلها الى المشكلة الاخلاقية ، كمسكلة اجتماعية ، ومن أين تتصدى لها كمسكلة فردية ، ومن هذا المفهوم اقترح بأن نقتدى بما يفعله رجال الاقتصاد ، في تمييزهم بين الاقتصاد الدقيق ، والاقتصاد الشمولي ، بحيث نضع الاصطلاحات التي تعبر عن هذه افكار ، حتى يمكن أن نضع لها تفسيرات موحدة ، بشكل أو بآخر ، بمعنى أننا يجب أن نميز بين الفلسفة الاخلاقية الدقيقة ، وبين الفلسفة الاخلاقية الشمولية ، وأن نفعل ذلك ، دون اللجوء الى اولويات ، بل نترك ذلك للتجربة وحدها ، تقرر في علاقاتها ، بالمشاكل النوعية ، والخاصة .

وعلى سبيل المثال ، فان اقامة بناء منهجي ، يعتبر مشكلة شمولية ، وكذلك وضع دستور للمجتمع ، وانشاء نظام للتأمين .. وهكذا .. يجب أن ننظر الى مشاكل الاخلاق الشمولية ، باعتبارها مشاكل جماعية ، وإتلتها تحت شروط خاصة ، بما في ذلك - ضمنا - المعايير ، التي تحل على أساسها ، والتي يفترض أن تشتق بدورها ، من المبادئ القائمة للفلسفة الاخلاقية الدقيقة ، ذلك أننا - في حدود الاخذ بالقياس العلمى - لا ترفض ، اللجوء الى البحث البيولوجى ، لانه كظاهرة ، وكدراسة ، لا يمكن أن يتواءم مباشرة ، الى مستوى قوانين الميكروفيزيقا (علم الطبيعيات الدقيقة) .

فاذا ما تبين اليوم أن أغلبية المشاكل العاجلة ، المتعلقة ، ببناء الاخلاق من جديد ، يمكن أن تندرج تحت الفلسفة الاخلاقية الشمولية ، فليس ذلك على أساس فلسفة أصل الاشياء ، أو على الاسس الاخلاقية البحتة (أو كما تذهب بعض الآراء الى التمسك بالواقعية ، أو بالاولوية في اطار الجماعة) وإنما لان المزاج التاريخي

الحالى ، والمشاكل الاخلاقية التى تتزايد يوما بعد يوم ، تحتاج ببساطة الى خلفية منهجية ، او اجتماعية ، ولا يمكن أن تخضع في حلها لاختيار فرد ، او لاهل منقرء .

وقد يكون ثمة ما يعتبر نظريا ، كسقوط الريح ، لو جرينا على المقابلة بين الفلسفة الاخلاقية الشولية .. والدقيقة ، فهناك مثلا بعض المسائل الصعبة ، عن تاريخ الفلسفة الاخلاقية ، والتى قد تحتاج الى اعداده تفسير مضمونها .. وفي هذا الاطار يمكن أن نعتبر المذهب النفعى لبنتام ، شكلا من أشكال الفلسفة الاخلاقية الشمولية ، ذات مسحة عملية (سواء بمفهوم نقدى لمستوى الحياة ، او بمفهوم اعتبارى لها مثل حق التصويت والاجراءات الخاصة به) تتعلق بوضع السياسة الاجتماعية ، لكنها لو طبقت في اطار انفسه الاخلاقية الدقيقة ، الا يتولد عن ذلك تناقضات ، ومخالفات تنطوى على اهدار للمشاعر الاخلاقية ، من نفس دعائها ؟ ..

ونفس الحال ، لو أننا وضعنا على مائدة الاختبار ، مذهب « العالمية » للفيلسوف « كانط » والذي يعطى اساسا . بأنه يتناول وضع بناء منهجى ، أكثر منه قرارات شخصية ، تستظل بالاخلاقيات الدقيقة ، على أن الهم من ذلك أن التمييز ، يوضح الفائدة التجريبية التى يجرى على أساسها ، معالجة العلاقات الإنسانية . وعلى سبيل المثال ، فان حركة الحياة التى تمضي بالناس ، في هذه الايام ، تتطلب ، لاغراض أخلاقية أن يكون للتقسيم الذى يميز بين الريف / والحضر ، بل وأكثر من ذلك بين الوطنى / والعالمى ، أهمية أكبر من التمييز بين الفردى / والاجتماعى .

ولا شك أن التمييز بين الوطنى / والعالمى ، يعتبر من أبرز الامور التى تتصل بالاخلاق ، فيما يتعلق بالتوزيع العادل بالنسبة

لنظام الاقتصادى الجديد ، على غرار ما كان متبعاً ، في المشاكل المعروفة قديماً ، في اطار النظرة الوطنية والعالمية .. وهكذا يبدو أن ثمة كثيراً من الاشياء التى يمكن عملها لتطور فكرة الفلسفة الاخلاقية الدقيقة ، والشمولية ، ولوضع التحليل المقترح ، على مائدة اختبار الى أبعد مدى ، في سبيل وضع أنماط للعلاقات ، مع مراعاة الالتفات لاحتمالات التحول التى تجرى بين المشاكل الاخلاقية ، بعضها البعض . ومثل هذا العمل التحليلى الخالص ، لا بد أن يستغرق جيلاً على الأقل ، من الجهد والبذل الفكرى ، لكنه سيخرج بنا في الوقت نفسه ، من المأزق الذى أوقعتنا فيه ، دوامة الفردى / والاجتماعى ، والتى أعاقت مسيرة التجديد في الفلسفة الاخلاقية .

وقد جاء المؤتمر المثينى ، مناسبة فريدة ، لى نعتف بأن المشاكل الاخلاقية ، في مجتمعنا ، قد تراكمت . وأن الفلسفة الاخلاقية نستطيع أن تبذل ما في وسعها ، للمعاونة الاصيله ، لتطورنا الوطنى ، وذلك بالتركيز ، على مطالب التجديد ، في جميع المجالات ، وانها لى تعد نفسها للنهوض بهذه المهمة ، لا بد وأن تبدأ باعادة البناء والتجديد من داخلها هى .. والاهم من ذلك كله ، ان مثل هذا التجديد الذاتى ، يعتبر مطلباً ضرورياً ، لتطورها الخاص ، وانها تواجه تحدياً ، في هذا الصدد ، لى تقوم بأداء مهامها التقليديه ، التى حددتها دائماً لنفسها .

تنبؤات فلسفية

لعالم جديد

بقلم

جوديت جارفيس طومسون

أستاذة الفلسفة بمعهد ماساشوتس للتكنولوجيا ، كمبريدج -
ماساشوستس ، ومن أحدث أعمالها التي نشرت لها ، « أعمال »
وأحداث أخرى » (١٩٧٧) .

كانت الفلسفة ، منذ خمسين سنة تقريباً ، تحياة حياة هادئة . أكثر مما هي عليه الآن ، وكان الفلاسفة يحتاجون ، بعضهم بعضاً ، حول ما إذا كان يوجد ، فيصل لتحديد المعنى ، أو إذا كانت توجد حقائق سلبية ، أو إذا كان هذا البناء أو ذاك يعتبر بناءً منطقياً . وحتى فلاسفة الاخلاق ، كانوا يتناقشون فيما بينهم ، كل مع الآخر فقط ، حول مسائل تقتصر ، على البحث فيما إذا كان الخير ، يقبل أو لا يقبل التحليل .

وكانت الفلسفة الميتافيزيقية (وأقصد بها فيها فلسفة المنطق ، واللغة) مضطربة الازدهار ، ويعرف الفلاسفة ذلك جيداً ، ويعرفون وجهة الحجج التي كانت تثار لصالح الميتافيزيقا ، بقوله أنها أكثر أنواع الفلسفة ، إثارة ، في هذه الأيام ، ومن حسن الحظ أن كل انسان ، يعرف . . من يقرأ . . وماذا يقرأ . . النيوبيورك تايمز ؟ . . أو مجلة نيوبيورك للكتب ؟ . . ذلك أن الفلاسفة ، كانوا قد بدءوا في العشر سنوات الأخيرة ، يتجهون ، الى مسائل ، لم تكن منذ خمسين سنة ، تعتبر من موضوعات الفلسفة ، وأخذ المصباح الذي بدأنا نطلقه يتزايد ، مع تزايد اتجاه الفلاسفة ، الى مجالات غير فلسفية . . وهامهم يتحدثون الآن ، عن نفس المسائل الأخلاقية ، والاجتماعية ، والسياسية ، تلك المسائل التي تواجهنا جميعاً ، عندما نتوجه بالسؤال عما يجب علينا أو على غيرنا ، أو على الحكومات ، أن تفعله ؟ أو لا تفعله ؟

وربما لن يكون من الصعب ، أن نشرح أبعاد هذا الاهتمام النسبي الجديد الذي يهديه الفلاسفة ، حول تطور الاخلاق ، والاجتماع ، والسياسة ، وأحداثها . . ذلك أن أحداثاً هامة قد وقعت خارج نطاق الفلسفة ، من ناحية ، ثم أحداث حرب فيتنام ، وتعاضم

(فلسفة)

حركة ، حقوق المدنية ، والنسائية ، من ناحية أخرى ، وأخيرا فإن
تمة تطورا حقيقته الفلسفة من داخلها ، وما زلت أذكر على وجه
الخصوص : أن اندثار الفلسفة الوضعية ، قد أغناثا عن الحاجة
المستمرة بين الدفاع عن الفلسفة الاخلاقية ، ومن ثم أتاح لنا أن
ننتهي ، الى أمور أخرى .

أما أن يستمر الحال على هذا الوضع ، أو لا يستمر ، فذلك
موضوع آخر ، فالفلسفة ، تتقلب عادة بين أشكال أو صيغ ، تأتي
وتذهب ، وان كنت أعتقد أنها ستستمر ، وتمضي ، دون أن يعرف
ان كان ثمة فائدة ترتقب من ذلك أم لا ، لان ممارسة الفلسفة ،
هى ممارسة للتفسير الدامغة ، التى يبدو بوضوح مدى ما نفتقده
منها في مساجلاتنا العنيفة ، وعلى قدر ما نرتقى بها يكون ترقبنا ،
للموصول الى القرار المسئول .

ومع انى قلت اننى « أعتقد » أنها ستستمر ، فان ثمة سببين ،
يحملاننى على الظن بالعكس أولهما ، ما لوحظ أخيرا من تحول طلبة
المدارس ، من الاهتمام بالفلسفة ، وان كان الكثير من الطلبة
الجامعيين ، ما يزالون على اهتمامهم بها ، بل ويكتبون الرسائل ،
عن الاخلاق ، لسأوكية ، والاحداث الاجتماعية ، والسياسية ، بينما
ينصرف طلاب المدارس عن مثل هذه الامور كلية ، فمنذ خمس
سنوات . تقدم طالب واحد ببحث عن « حالة الاخلاق المعاصرة » ،
بينما ، كل من يرغب في التقدم ببحث ، في أيامنا هذه ، انما يهدف
فقط ، ليضع قدومه على أول الطريق ، فأين هؤلاء الناس ؟ كثير
منهم ، اتحد الى المنطق ، وعدد آخر ، الى نظرية المعرفة ، أو الى
فلسفة العلم . (لا أقصد القول بأن الاهتمام بالفلسفة ، قد تضاعف)
وفضلا عن ذلك ، فقد اتجه ، كثيرون الى « أخلاقيات الطب البشرى »
أو الى « دبادئ الدراسات القانونية وربما أدى ذلك الى أن جعل
التحول في الاهتمام الذى أتحدث عنه ، أقل وضوحا .

على أن الطلبة المقيدين ، على مادة «أخلاقيات الطب البشري» أو «مبادئ الدراسات القانونية» ليصبح ، طبيباً مبتدئاً ، أو قانونياً مبتدئاً ، ما كان ليقيد نفسه ، هنا أو هناك ، لولا أنه يتطلع الى ذلك ، وكلنا يعرف أن طلبة المدارس ، يتطلعون الآن الى الأخذ بالاسباب التي تضمن لهم وسائل العيش ، عما كانوا يفعلون منذ خمس سنوات .. وسواء أكان السبب يرجع الى ذلك ، أو الى أي سبب يتعلق بالجوانب الثقافية ، فانهم على أية حال ، ليسوا متهيين فكرياً ، أو عاطفياً ، على الصورة التي كنا نتوقع أن نجدهم بها منذ خمس سنوات .

والآن .. ماذا نرى في تحول طلبة المدارس ، عن الاهتمام بالفلسفة ، سبباً يدعونا الى القول بأن الاهتمام الحالي للفلاسفة ، بالمشاكل العملية ، الاخلاقية ، والاجتماعية ، والسياسية لن يستمر ..؟ والجواب من الوضوح بحيث يكفي معه القول ، بأنه ليس ثمة مفاجأة فيها يستبين من أن اهتماماتنا نحن قد تأثرت ، لتباعداً عنهم ، عاطفياً والياً ، ومن ناحية أخرى لان من هؤلاء من سيكون في المستقبل من أعضاء «النادي الفلسفي» الذي ننتمي اليه الآن .

أما السبب الثاني فيما دعا الى الظن بأن اهتمامات الفلاسفة لن تستمر ، فيرجع مع الاهمية الواضحة ، الى ديناميكية النظام نفسه من داخله ، لان الكثير من الفلاسفة ، يقفون بأنفسهم في حناص الى الحلبة العامة .. حسناً .. فما الذي أضافوه على التحديد اذن ؟ .. نعلم في غالب الامر ، جاءوا بحشد من الارهاصات ، التي اعدوا لها من المهارة في الجدل ، ما ييسر لهم ، استخدامها ، طبعاً في اصطناع المفارقات والحجج ، وهذا هو - كما ذكرت عن قبل ، كل ما كبرتهه للطالب الجامعي .. لكن داداً عن الارهاصات التي أوجوا بها . ان لم تتبلور في نظرية ، تستبعد بها لكي تصل منها الى

رؤية محددة في الاخلاق ، خاصة وأن حشد الإحياءات المجردة ، التي يعترف الآخرون بأنها من استلهاهم أرضاً ، تعتبر سلاحاً قوياً ، ومع ذلك فإن يستطيع فلاسفة الاخلاق ، أن يهضموا في ارهاصاتهم طويلاً ، ما لم يدركوا من البداية ، حاجتهم الى بلورتها في نظرية ، تربط بينها وتشرحها ، وتبررها .

وما من شك في أن الكثير من الفلاسفة ، لا يكتفون بما يستلهمونه ، من وحى أفكارهم ، ومهارتهم في المناظرات الجدلية ، وإنما يتبعون ذلك بوضع نظريتهم عما استوحوه (مثل نظرية المنفعة ، بصورة أو بأخرى ، ولعل أقرب مثال لذلك ، هذه الأيام ، نظرية رولز ، في بعض أو في آخر من جوانبها) وان كان الملاحظ ، أن تكون النظرية على التحديد ، هي تلك التي يتخذ المعارضون موقفاً منها : بمعنى أنك ما تبدأ في عمل بحث عن أي شيء (أيا كان موضوعه) ، تتصدى به للفاقة التي تعاني منها الأمم المتخلفة مثلاً . ثم تعلن أنك ستأخذ في ذلك بمبدأ أو بآخر من نظرية «رولز» حتى ينفض معارضوك ، ليجادلوك في هذا المبدأ ، تاركين الفراغ الذي يجب أن يحموا منه أنفسهم ، على الهامش .

هذا ويغلب على ظني ، أن المناقشات المكثفة التي شهدناها في الصحف ، حول نظرية « رولز » في العدالة ، لا ترجع الى الإعجاب بعظمة الكتاب وضخامته ، فحسب ، بقدر ما ترجع كذلك - فيما أرى - الى شدة الحاجة الى نظرية ، لم نحصل منها الا على البادر ، الذي رأينا - بفضل من الله - بعض جوانب منه في مذهب المنفعة ، بينما نظر الكثير من الفلاسفة اليها وكأنها وباء حل بهم ، ولو نظرت الى الخلف ، الى ما قبل خمسين سنة ، فلن ترى شيئاً ملموساً يذكره التاريخ في هذا الصدد ولهذا لم يكن عجيبي ، أن يؤدي ظهور كتاب « رولز » الى كل هذه الاثارة .

وهكذا وضحت شدة حاجتنا الى نظرية ، زاد منها ما انعكس على مساهلاتنا العالمية حول الارهاصات ، التي استوجبتها . . . أما كيف ، وعلى أى وجه ، ستكون النظرية ، المنشودة . . . ؟ الله أعلم . . . وإن كان يغلب على ظنى أن ثمة ما يحتمل أن يظهر أثره ، ويعتبر من أخطر التطورات التي ستحققها الفلسفة الاخلاقية الحديثة ، وذلك كنتيجة للتواصل الذى بدأ يصل بين فلاسفة الاخلاق ، ورجال الاقتصاد ، وهو ما شارت اليه بوضوح نظرية « رولز » في العدالة . . . وكما أشار اليه أيضا ، « روبرت نوزيك » في كتابه « الفوضى ، والدولة ، والمدينة الفاضلة » ، خاصة : وأن النظرية الاقتصادية ، قد طرحت أمامنا ، سلسلة جديدة من المشاكل ، كما عرضت لطرق جديدة في التفكير ، حول المشاكل القائمة ، واعتقد أنه ما من نظرية أخلاقية ، تعنى ، بدراسة آثار السلوك الجماعى ، الا ولا بد أن تتأثر بها .

ومنذ عدة سنوات ، كان قد حدث تطور مماثل ، على أثر ظهور كتاب ، وضعه « هارت وهونور » بعنوان « التسبيب . . . والقانون » مما دفع بالفلسفة الاخلاقية ، أن تعيد حساباتها ، على نطاق واسع ، وبدأ فلاسفة الاخلاق ، يتحدثون الى رجال القانون ، ولذلك بدأ الحنى شخصا ، الاعتقاد بأن الرباط الذى يصل بين الاقتصاد ، وبين الفلسفة الاخلاقية ، سيكون له مغزاه الكبير ، في المدى انطويل ، أما على أى وجه يتحقق ذلك ، فيتوقف في كل الاحوال ، على هذا الاختلاف بين الطريقة التي يؤثر بها الاقتصاد ، على الفلسفة والطريقة ، التي يؤثر بها القانون . . . فرجال القانون ، شهدوا انتباهنا الى القضايا ، وثم جسّدوا الواقع ، أممنا ، كما الفت رجال الاقتصاد ، أنظارنا ، الى المشاكل النظرية ، وعلى المشاكل المجردة ، حول التوزيع ، والعدالة الاقتصادية ، عجزوا . . . هذا واعتقد - بيقين - أن فلاسفة الاخلاق ، لن يعودوا الى

الوراء ، ليقصروا على الحديث فيما بينهم ، كل مع الآخر ، بعد أن وضح لهم ما كانوا في ميسيس الحاجة اليه ، لكي يكونوا على اتصال دائم - باللغة التي يتحدثون بها - مع كل من رجال الاقتصاد ، ورجال القانون بل ومع غيرهم ، من غير الفلاسفة ، عامة ، وإن كنت أرى أنه ليس ثمة ما يمنع البعض من الشعور - بطريق أو بآخر - بحاجته ، إلى العودة إلى الوراء ، في مجال الفلسفة الأخلاقية ذاتها ، ليعيدوا النظر فيها ، بصورة أكثر دقة ، وخاصة أكثر دقة ، وخاصة بعد انهيار الفلسفة الوضعية - كما سبق أن أشرت - مما وفر عليهم دشقة الدفاع المستمر عن امکانات التي تزخر به الفلسفة الأخلاقية ، من الحجج المنطقية الدامغة .

فلم يعد أحد الآن ، يقصدى للحديث عن اللغة ، التي كانت لب اهتمام الفلسفة الوضعية وكانت تشكل التهديد الذي نهضت له الفلسفة الأخلاقية لترده ، لكنها ما لبثت أن ووجهت أخيراً بتهديد آخر ، لم يكن مصدره من داخل الفلسفة ذاتها ، وإنما جاء من خارجها ، وأقصد به ، التهديد البيولوجي ، ذلك أننا - إذا كنا نذكر - تدبّن بعقائد أخلاقية ، أتاحها لنا الاختيار الطبيعي : فهل من الحكم علينا ، ألا تكون لدينا عقيدة أخلاقية فقط ، وإنما يجب أن يكون معها ، معرفة أخلاقية كذلك . . . ويعرف العديد منا ، أن الأضرار بلجرد الأضرار ، هو أسوأ شيء يثير النقرز والغثيسان ، ويقتضينا لذلك أن نسأل على التحديد . . كيف يتأتى لنا أن نعرف على الإطلاق ، أن مغامرات البيولوجيين ، تلقى بظلمها على أفكارنا ؟

وهذا تهديد آخر ، يهب علينا من الانثروبولوجيا الثقافية ، والتي دضت عليها السنوات وهي قابضة في القاع ، إلى أن جاءت سنوات ، فوجئنا بعدد من فلاسفة الأخلاق ، يأخذونها - بسبب أو لآخر - بماخذ الجد ، واعتقد أن هذا التهديد الجديد سيكون له

شأنه ، واذك فقد خطر لى أن أخمن ، بأننا سنشهد المزيد من الموضوعات الخاصة بالمعرفة الاخلاقية أكثر من التى شهدناها في الآونة الاخيرة •

ثم أن هناك مجالا آخر ، نتوقع لفلسفة الاخلاق ، أن يتصدوا له ، وهو المجال المعروف « بعلم النفس الاخلاقى » • وقد استعرت هذا الاصطلاح من السيدة / انيسكوب والتى تحاول منذ سنوات ، أن تدلل على أن ثمة ثغرة في الفلسفة الاخلاقية ، تخلفت عن عدم اهتمامنا بطبيعة الباعث ، والقييد والرغبة ، والارادة ، والبربر ، والالم • وكانت فعلا على حق • فكيف وعلى أى أساس يمكن أن نزعم ، بأننا أعرفنا اهتمامنا بالظروف ، التى يتصرف الانسان في ظلها تصرفا حسنا ، أو سيئا ، ، اذا لم تتوفر لدينا 'العناصر' التى تبصرنا بالطريق التى نستكشف بها ، مقاصده ، وبواعثه ، ورغباته الخ •• (كما سأقول ببساطة) « أحمل عليه » لماذا فعل ؟

وصحيح اننا ما نزال في حاجة الى شيء أشد عمقا ، بل ويتعلق بالتحديد ، بما يتصل من التصرفات بفلسفة • أصل الاشياء • عفاةون المانفعة ، يقول أن السؤال عما اذا كان تصرف ما ، يعتبر صحيحا ، أم خطأ ، هو بمثابة السؤال عن نتيجته ان كانت حسنة ، أم سيئة ، وبالتحديد أكثر ، ان كانت أفضل مما كنا نتوقعه من نتائج لتصرفات أخرى ، كان يمكن أن تقع من نفس الشخص في ذلك الوقت •• لكن ما هى هذه « التصرفات الاخرى » ؟ وماذا يقصد بالتصرف في الواضح ، وماذا يقصد بالنتيجة ؟

نفرض اننى حاولت قتل رجل ، بضربة بالرصاص ، فاذا كان قتلى له ، يشتمل على موته ، كجزء عندئذ ، يفترض أن موته ، ليس هو النتيجة لقتلى اياه •• ولهذا هل يتعين علينا أن نفترض ، ان قتلى له ، لم يبلغ كتصرف خاطيء ، مبلغ الخطأ باصابتى نه بالرصاص ؟ لان موته حدث على أية صورة ، نتيجة لهذه الاصابة •

ولأننا نرى دائما أن الموت من الأمور البغيضة ، فكيف لم يتحقق الموت ، نتيجة للقتل ، وكجزء منه ؟ ومن المؤكد أن القتل لا يتم إلا بالموت ، وأقصى ما يقال بشيء من الصعوبة ، أن يكون الموت قد حدث نتيجة القتل ، ومع ذلك فإن قاذبون 'المنفعة' لم يكن إلى وقت آخر نسبيا ، يعير التفاته إلى مثل هذه الصعوبات ، إذ من الواضح أنه كان سيقبله إلى ذلك لو كانت 'نظريته' من الدلائل ما ينسب عن صحتها .

وكذلك لا يعتبر من قواعد المنفعة ، ما يفترض وضعه فلسفة لكل تصرف ، إذ مهما كانت نظريتك الأخلاقية ، فلا بد أن تضع في الاعتبار ، عند تقويمك لأي تصرف ، أنه قد يحرف أو يحدد من بعض الوجوه ، ببعض المقاييس ، إلى ما يدعى صاحب التصرف ، إلى اسيان تصرفات أخرى مغايرة ، وعندئذ يتعين عليك أيضا ، أن تضع في الدسبان ، ماذا يعنيه « التصرف المغاير » هذا فضلا عن أن أي تصرف ، قد يكون جزءا من سلسلة من التصرفات ، يقف وراءها ، قصد واحد * ، ومن ثم فإن أسس تقويم لهذه السلسلة ، أخلاقيا ، يتوقف (على الأقل جزئيا) على ما ثبت تقويمه (أخلاقيا أيضا) ، من كل تصرف من هذه التصرفات ، على حده ، لكننا إذا ما ووجهنا برجل صدر عنه تصرف ما ، فكيف يتأتى لنا أن نفصل فيما نراه متبيزا (أو غير متميز) بين الأجزاء التي تتكون منها السلسلة ؟

* المترجم : يعرف بالقصد الاحتمالي ، وهو القصد الذي يتوقع صاحبه ، من النتيجة التي قصد إلى إحداثها ، أن تؤدي إلى نتائج أحداية تالية لها أو ناشئة منها . والقياس هنا مع الفارق بين النتيجة الاحتمالية ، والتصرف الاحتمالي ، الذي قد يدفع إليه تصرف سليلي عليه ، أو يتخذ صورة مغايرة للتصرف الأصلي .

وهذه السنوات القليلة التي مضت ، كانت بمثابة العصر الذهبي ، اذ لك الفرع من الميتافيزيقا ، الذي يطلق عليه « نظرية الحدث » (أو التصرف) (ولا شك أن طول الشريط الذي يعرض لمراحل الحدث ، أو التصرف ، يغشي أعينا من الدهشة) ذلك اننا - فيما نؤكد لى - نستطيع أن نتوقع استمرار الاهتمام بهذه النظرية ، الى وقت قادم ، وخاصة في ضوء الاعمال الاخيرة ، التي تناولت فقه اللغة عمومها ، وكذلك بصفة خاصة فيما يتعلق منه بما أسماه « رونالد دافلبدسون » ٠٠ « الحدث / والتعبير » مثل العبارات التي تؤكد مدلولها فيما نتوجه بها الى الشخص لكي يأتي تصرفا ما . .

ذاك أن كثيرا من الفلاسفة ، لهم قدم راسخة في كثر من المجايين ، قدم في دجال الفلسفة الاخلاقية وقدم في مجال نظرية الحدث ، وان كنت اعتقد أن المسألة لم تأخذ من الاهتمام بما يكفي على التحديد ، لتبصاح الصلة بين الابحاث التي تجرى حول نظرية الحدث ، وبين الفلسفة الاخلاقية وتأثيرها عليها جزئيا ، وربما لان ثمة شيئا لم يتقرر بعد عن نظرية الحدث ، ومع ذلك فما تزال المشكلة مطروحة ، ولكنى أتوقع بالتأكيد أن نرى شيئا في المستقبل .

وعلى ذكر الفقه اللغوي أرجو أن أسمح لنفسي ، بالاشارة الى موضوع آخر : يحتفل أن يجد فيه فلاسفة الاخلاق ما يعرف اصطلاحا « بمنطق الواجب » ٠٠ وقد كان منطق الواجب ، قبل الآن اختصاصا قاصرا على علماء المنطق وحدهم ، لان معظم فلاسفة الاخلاق كانوا ينظرون اليه بشيء من الاستعلاء ، وترتب على ذلك أن بدا في صورة متواضعة . كمشكلة من المشاكل التي لا تثير الاهتمام ويبدو لى أن هذه النظرة يجب أن تتغير ، اذا أخذنا في اعتبارنا ، أمرين :

١- الاول : ان المنطق ذاته ، قد احتل مكانته ، مع تزايد اهتمام اللغويين به .

٢- الثاني : ان المنطق قد أصبح

والثانى : ان بعض الفلاسفة الاخلاقيين ، سيشرحون ، على أية حال - فيما اعتقد - بالحاجة الى الاهتمام به .

أما من ناحيتي فلكم أود أن أرى في وقت ما في المستقبل ، نظرية متكاملة للحقوق ، خاصة وأن عددا من فلاسفة الاخلاق - كما نعلم - قد درجوا على الاهتمام أخيرا بنظرية الحقوق ، ومن هؤلاء مثلا « روبرت نوزيك » الذى وضع نظرية سياسية عنها ، ولكننا نعلم أيضا أن النظرية ذاتها كانت ، وما تزال معلقة في الهواء ، ولم أردنا أن ننشئ الاطار الكامل لمثل هذه النظرية ، في الحقوق ، لكان علينا أن نحقق شيئين : فمن ناحية ، أن نحدد ما نسميه بالمنطق الخارجى للحقوق (أى بيان الطرق التى تتبالمور من خلالها الحقوق - مؤيدة ، بما تحدده رغبات الشعب وتوقعاته ، وربما أشياء أخرى) ومن ناحية أخرى ، أن يكون لدينا بيان بما نسميه بالمنطق الداخلى للحقوق (أى بيان الطرق التى تتبالمور من خلالها الحقوق على النحو الذى يؤيد كل منها الآخر) ويبدو لى أن المنطق الداخلى للحقوق ، هو الذى يجب أن نبدأ به أولا ، بيد أن ما أسميته بالمنطق الداخلى للحقوق ، لا يهدو أن يكون فرعاً ثانوياً من « منطق الواجب » ولذلك فإن التصدى اوضع نظرية للحقوق ، يقتضى - فيدا أرى - أن يهتم بداية بالمنطق الواجب .

والخلاصة اذن ، اننا قد نرى في الفلسفة الاخلاقية ، تحولا واضحا ، من الجاذب العملى الى الجانب التجريدى ، أو الى الناحية النظرية في جميع الاحوال ، ولهذا أمل أن يستمر الفلاسفة في ذات الوقت على الاهتمام بالنظرة العملية ، لمشاكلنا الاخلاقية ، والاجتماعية والسياسية ، وأن يوثقوا صلاتهم ، بالآخرين من غير الفلاسفة عدوما ، كما أمل من جهة أخرى ، في ضوء ما نترقبه من العودة الى البحوث النظرية ، فاننا دون أن يتمانكنا اليأس أو احباط ، يجب - بالعكس - أن نتطلع الى ما سيتحقق لها من نتائج بكل الاهتمام والحماس ، فهذه هى الفرصة الحقيقية ، والوقت المناسب لى تكون فيلسوفا أخلاقيا .

التربية والأخلاق

بقلم

ريتشارد ت . دى جورج

استاذ الفلسفة بجامعة كانساس ، لورنس - كانساس ،
ورئيس انقسم الاميريكي بالرابطة العالمية لفلسفة القانون ،
والفلسفة الاجتماعية ، والمشرع العام على مؤتمرات الجمعيات
الفلسفية ، ومؤلف وناشر ، لحد عشر كتابا ، في الفلسفة الاخلاقية ،
والاستثمار الحر ، والسياسة العامة .

ترجع الغاية من التربية الى ارتباطه التقليدي الوثيق ، بنظرية المعرفة ، والتي تحيط بكل ما يتصل بوجوه الراى في الطبيعة البشرية ، وفي المجتمع ، ودور الفرد فيه ، وهى موضوعات تنبأؤها ، الفلاسفة الاميريكيون المعاصرون ، كما ركز البعض منهم ، أخيرا ، على المشاكل العملية ، كالحرب والسلام ، والاجهاض ، وأخلاقيات الطب ، والتمييز الخ .. وان كانوا في جملتهم لم يوجهوا عنايتهم الى موضوع الغايات العامة للتعليم ، الى أن نهض علماء النفس والاجتماع وغيرهم ، ليسدوا هذه الثغرة .

هذا وقد أسىء تأويل الاتجاه الذى انتهجته الفلسفة ، في التمييز بين ، الواقع ، وبين القيمة ، في معاهد التعليم ، كما انغفلت القيم ، وأثيرت الشكوك حول امكانية تحقيق الغاية للمعرفة ، خارج نطاق العلم ، كان لهذا الخلط ، بالنسبة للتعليم الاخلاقى ، من ناحية ، ولمحاولة تسييس الجامعات من ناحية أخرى ، اثران ، نتحدث عنهما فيما يلى .

(١)

فقد جرى التقليد ، على أن يكون الهدف الذى تسعى اليه التربية ، بالمفهوم الذى حدده أرسطو ، والذى مايزال معمولاً به الآن ، هو معاونة الناس على بلوغ التفوق ، الذى يستطيعون تحقيقه على قدر طاقاتهم ، بما يحقق لكل فرد القدرة على امتلاك أمر نفسه ، واثراء نشاطه الاجتماعى ، وتحقيق الاشباع لمطالبه الفكرية ، والثقافية ، وغير ذلك من المهام ، التى حشدتها «ديوى» - بحق - في قائمة لا تنتهى ، فهى تدعو الى شحذ الفكر ، وإطلاق المشاعر ، ونشر المعرفة والفنون ، بين الشباب ، لتنمية مواهبهم ، أو على حد ما كان يجرى به التعبير قديماً (وبغض النظر عن الاحالة

فيه الى انقيم) .. كانت الدعوة تهدف الى نشر ، الفضائل الفكرية ، ايم العقلية والفضائل الاخلاقية .

ولا شك في أنها لو دققنا النظر إلى علم النفس ، بصدد تحقيق هذه الغاية ، لاستبان لنا ، أنه أضمن الطرق لبلوغ النجاح فيها . . . لولا أن القيم ، كانت قد ارتبطت في التقاليد القديمة بالدين ، وبالوعى العام ، وبالفلسفة ، ودون أن يكون لذلك أية صلة بعلوم النفس ، والاجتماعى ، والانثروبولوجى (أو فلسفة أصل الإنسان) وهى علوم لها اهتمامات أكبر فيما يتعلق بوصف القيم ، وأجدى من اصطناع الدفاع عن قيم تقوم على أحكام فرضية ، بينهما لا ينقصنا - إلى حد ما - غير صياغة الفضائل الأخلاقية ، والفكرية ، وتطويعها للعصر .

وقد راعى « هوايتهيد » في كتابه « الغاية من التربية » أن يأخذ في اعتباره ، التنسيق المرحلى ، في عملية التعليم منذ الطفولة ، وخلال المراهقة ، حيث حظيت بعض آرائه ، بالتأييد من «بياجيت» وآخرين ، إلا أن فشل التربة المعاييرة في أمريكا (في نطاق ما فشل فيه ، وبغض النظر عن جوائب النجاح الأخرى) لا يرجع الى نقص الاهداف الجديدة الملائمة ، ولا الى نقص الوسائل الفنية والسيكولوجية اللازمة لتحقيق هذه الاهداف ، وإنما يرجع الى الافتقار الى رأى واضح ، عن أهمية الفضائل الأخلاقية ، والفكرية .

وقد انضوى كثيرون جدا ، تحت رأى نسبى في فلسفة الاخلاق ،
بوجهة نظر هشة في المعرفة ، وانزلقوا الى الموافقة - دون تمحيص -
على تهويمات علمية ، اضطروا على أثرها أن يعبروا ، وأن يدافعوا
عن قيم حكدية ، بيدها عزفوا - فيما يتعلق بالتربية - عن ذكر
أى دفاع قليل ، أو كثير عن الفضائل الفكرية ، إزاء ما وضح من
التركيز على التعليم الفنى وما أدى اليه ذلك من ظهور عام لأشياء

في نظام المعلومات ، يمارس عن طريق استخدام الآلات ، وهو ما ينطوي على دلالات متناقضة ، لان الغاية منه ليست نقل الحقائق وتبليغها والسيطرة عليها فقط ، وانما يجب أن يفهم الطالب ، ذا الذي تعنيه هذه الحقائق وأن يتعلمها ، وأن يقومها ، في ضوء الامثلة التي يعرضها عليه ، معالجها الذي عايشها ، واستنبطها ، واستكملها ، واحتردها الخ .. أي أن التربية ، لا يعتنى بالحقائق لذاتها فقط ، وانما يجب أن يعنى بقيمتها ، وتفويدها تضافيا : فضلا عن تنمية الاستقلال في التفكير .

على أن تنمية الاستقلال الفكرى ، يجب أن تبدأ في مرحلتها التمهيدية ، من المستويات الأدنى للتربية ، ننى أن يكتمل التركيز عليها فيما بعد ، بينما لا يجوز فصل القيم عن التربية في أية مرحلة .. فان صح ذلك ، فأى جانب من جوانب الفلسفة ، يتناول مهمة التعليم ويصوغ الفضائل ، والقيم العدمية ، ويعنى بالذن والادب والامانة الفكرية ، وغير ذلك مما يجب أن يهدف اليه التعليم في مختلف مجالات التطر ؟

على أن الفضائل ، يجب أن تمارس ممارسة عملية ، ولبس بمجرد الشعارات .. لكنها بالرغم من عظم أهميتها في كل مراحل التعليم ، سواء أكانت فضائل أخلاقية ، أو فضائل فكرية ، فان الاهتمام بالاولى يجب أن يتركز في المستويات الأدنى ، بينما يتركز الاهتمام بالفضائل الفكرية في المستويات اعلى .

وفي أمريكا ، تبدأ تربية الطفل منذ اللحظة التي يولد فيها ، بما يتلقاه على يدي والديه من العناية به ، ومساعدته على النمو ، وبما يتحدثان به اليه ، ويلعبان معه الخ .. ومع نمو الطفل ، يتعلم كيف يتصرف ، ويعرف من مراقبته لغيره ، كيف يتعامل مع هذا الغير ؟ ويبدأ في استيعاب بعض الفضائل ، قد اطلق « لورنس كوهلبيرج » على هذه المرحلة ، بمرحلة البداية الاخلاقية (١) ، كما

سماها « سارتر » بالمرحلة التى ينظر خلالها الطفل بعيون الطبقة التى ينتمى اليها ، ليطل منها على العالم (٢) .

فاذا نظرنا الآن بعين الجد ، الى الغاية من نشر الفضائل الخلقية ، والعقلية ، لدى الاطفال والصبية المراهقين ، واذا وضح ادامنا أن المناهج التعليمية التى يتلقونها : ستساعدهم على تنظيم حياتهم ، وستزودهم بالأسس التى سيقفون عليها متقلبهم ، خلال مراحل تعليمهم واستمرارهم ، وتطورهم الى أن يبلغوا سن المراهقة ، فانهم عندئذ - وبرغم أن أحسن الوسائل التى تحقق لنا هذه الاهداف ، ما يزال مجهولا - فاننا على الاقل لن نستسام لنيأس ، ذلك اننا اذا كنا لا نعرف كيف أن البعض من تلاميذنا الذين التحقوا بمدارسنا ، قد أصبحوا متعلمين ، فالذى لا شك فيه أن البعض منهم قد أصبح متعلما فعلا ، وائس من شك أيضا في أن العديد منهم ، قد بلغ المستوى الذى يطلق عليه «كوهلبيرج» بالاخلاق الاتفاقية ، وذلك رغم عوامل فقدان الثقة بالنفس ، وعدم الوثوق في كثير من الخصال الاخلاقية .

على أن بعض الصعوبات التى تعترض التربية المعاصرة من الناحية العملية ، يرجع الى عدم الاعتراف بضرورة ضم الفضائل الاخلاقية ، والفكرية ، الى مناهج التعليم ، وأهدافه ، فضلا عما تعرضت له المناهج التعليمية في المراحل المختلفة من الخلط ، من بعض الوجوه ، فيما حظى بالاهتمام القليل جدا من الاهداف الثانوية ، في كل مرحلة .

هذا الى أن عدم الاعتراف ، يرجع الى عدم الثقة بالقيم الحكيمية ، وانعجز عن تفهم ما يحتويه المجتمع البشرى ، من أعرف أخلاقية ، لو تنبهنا لها ، لكان تطبيق الكثير منها ، ممكنا عملا . وليست الفضائل من هذه القيم الحكيمية التى تفرض على حياتنا ، أهمية والاجتماعية ، وانما الصحيح ، أن حياتنا العملية والاجتماعية ، هى التى يجب أن تفرض باورتها لهذه القيم الحكيمية .

ولا شك في أن الأخذ بنظام التعدد ، في الأخلاق ، في الولايات المتحدة ، قد حدا بالكثيرين الى قبول فكرة اخلاق النسبية ، والاتناح عن تقبل فكرة الاخلاق العامة ، التي نطل أكبر قدر من شئون الحياة . ثم أن التعدد قد يوجد على مستويات مختلفة ، ونرى أشده تطرفا في المستوى المراديكالي ، حيث يتخذ التعدد ، صيغة حادة ، بين النظم والمبادئ والممارسة العملية ، وحيث يسود التعارض الشديد بينها .

فالنظام الذي يقر بأن القتل ، والكذب ، والسرقة ، تعتبر أمورا مشروعة ، وطبيقة ، تتعارض مع نظام يرى أنها أمور سيئة . فالنظام الاول يعتبر بمفهوم التعدد ، نظاما أخلاقيا (كذا) طالما أن قواعد لم تأخذ شكل التعميم ، وطالما انه يحكم قطاعا اجتماعيا ، ارتضى به في الحياة .

على أن، مثل هذا النظام في التعدد الأخلاقي ، وما ينبني عليه من النسبية الأخلاقية ، ليس له في الواقع أى صدى جدى في الولايات المتحدة ولا في أى مكان آخر من العالم ، وإن كان يتصور في أية عائلة ماسونية ، أن تأخذ ببعض آراء كهذه ، إلا أنها لن تستقر عليها طويلا . ومع ذلك فإن جميع المجتمعات ، تطبق داخلها أشكالاً متماثلة من الممارسة الأخلاقية ، ويطلق عليها البعض ، الأشكال البغائية المتداخلة للأخلاق ، وحيث توجد هذه الأشكال ، كجزء من الحياة الأخلاقية الاجتماعية ، فلن يوجد معها أى نوع من هذه الانواع الغريبة من الانظمة .

أما الرأي الغالب في هذا الخصوص ، أن ثمة موافقة قاطعة في الولايات المتحدة (كما في أى مكان آخر يفرق بين ما يعتبر صوابا وما يعتبر خطأ ، من وجهة الأخلاقية ، سواء كان التعبير عن ذلك يأخذ شكل تقنين ، أو شكل عرف ، على نحو ما وضع من قضية (٤٣ - فلسفه)

« ووترجيت » التي قفزت الى السطح ، باعراف اخلاقية ، كانت
منضوية تحت القانون .

أما التعدد الاخلاقي ، على مستوى آخر ، فقد يثير الجدل ،
حول الممارسة العملية في الحالات الخاصة مثال ذلك العلاقة الجنسية
قبل الزواج ، والأجهاض .. وقد يثير الجدل ، على مستوى المبادئ ،
مثال ذلك مجدوعة المبادئ الدينية ، في نظام كانط ، أو نظام
المنفعة (بالرغم من أن أنصار كل من المذهبين يدعى بعدم تعارضه
مع الآخر) وهذا الجدل ينشأ في الممارسة العملية ، نتيجة لتربية
التي ينظر بها كل ، الى الموضوع الواحد ، ولكن في ضوء مبادئ
مختلفة ، أو من زاوية موضوعات مختلفة ، كما ان الكثير من
التناقضات الاخلاقية كما يقول المعنيون بالظواهر الانفعالية ،
ترجع ، الى هذه الاختلافات حول الموضوع الواحد - أما كيف يتأتى
هذا الاختلاف ، حول الموضوع الواحد ، أو بين المبادئ فيرجع في
أدريك ، غالباً ، الى كل حالة على حده .. وفي كثير من الاحيان ،
لا يلتفت الى هذه الاختلافات ، وفي أحيان أخرى تنتهى المراجعة بين
الحجج المتعارضتين الى رأى يجمع عليه ويعبر عنه ، بنص قانوني
وإذلك فان الاجماع على رأى ، في مجال الاخلاق ، أمر له مغزاه
بالنسبة لاهداف التعليم وكثيراً ما يتجسد فيما سماه « كوهلبرج »
بأخلاق الحرف *

وعلى الرغم من أن أخلاق الحرف ، ليست أعلى مستوى من

* المترجم : أو .. الاعراف الاخلاقية ، أو العرف الذي يعتبر
في الواقع أحد مصادر القانون الرئيسية والعرف الاخلاقي ، يتبلور
من خلال ما يجمع عليه أفراد المجتمع ، رأياً وفكراً ، وعملاً : من
خلال التقاليد المتوارثة ، أو المتطورة ، في ضوء الممارسة العملية ،
لشئون الحياة اليومية ، بالاضافة الى ما تملنه العقائد ، والعادات
وغيرها من المواقف التاريخية .

المسئولية الشخصية ، والجناية فلا يصح - مع ذلك - أن نغفل من أهديتها ، فغالبا ما يكون التصرف الذي يتم وفقا لها ، تصرفا صحيحا من الناحية الاخلاقية ، حتى ولو لم يكن على طريقة « كانط » ، ثم أن بعض الآراء الاخرى ، تتحمس لتأييدها باعتبار أنها الطربق الى بث الروح الاخلاقية ، واثرائها لدى الفرد ، وطالما توفر المحال ، للاجتماع ، بما يحققه التفاعل الاجتماعى ، نتيجة الاخذ بالنصوص الاخلاقية ، من خلال الممارسة العملية للسلوك ، على كل المستويات ، الى أن تنتهى بصورة أو بأخرى ، بتعليمها داخل المدارس ، والتي تعتبر بمثابة معاهد اجتماعية .

وفيما يتعلق باحترام حقوق الآخرين ، فهو ضرورى ، سواء نص عليها صراحة ، أو لم ينص .. فالصدق ، والصراحة ، والمساواة في المعاملة ، وامانة في العمل ، والمبادرة بتحمل المسؤولية ، والاستعداد لاداء الواجب ، واستقامة القصد ، والتعاون مع الغير ، تعتبر كلها من الفضائل الاخلاقية التى يجب الاعتراف بها ، وعدم تجاهلها ، أو انكارها ، كمحاولة - عابثة - لجعلها مجرد قيم محايدة

ذلك ان الفرد يرتبط - بالضرورة - ارتباطا وثيقا بمجتمعه ، وبالتالي فان نموه الذاتى ، لا يمكن أن ينفصل عن هذا المجتمع ، سواء بالنسبة للدور الذى قد يلعبه فيه ، أو الفرص التى قد تتاح له .. ففي مجتمع ريفى ، غير متطور ، غالبا ما تكون الحاجة الى القراءة ، والكتابة ، أو المهارة في الحساب ضئيلة ، بحيث يعتبر التعاليم الرسمية ، بمثابة استثناء ، أكثر منه كقاعدة ، في مثل هذه الحالة يفهم عبء التعليم الاخلاقى على عاتق الاسرة ، والكنيسة ، ثم على المجتمع في المستويات الاعلى .

وفي مجتمع صناعى معاصر ، حيث يحتاج الفرد ، أن يتزود بالمهارات المطلوبة ، لكى يكسب عيشه ، أو ليعاون المجتمع بالعمل ،

وأن يواصل تعليمه من خلال الفرص المتاحة في نفس الوقت ، كل ذلك يقتضي منه أن يكون ملما بالقراءة والكتابة ، والمهارة الأساسية في الحساب . هذا الى غير ذلك من الامثلة الاخرى لحالات مهروعة ، في المجتمع ، وتفترض في الفرد ، أن يكون ملما ببعض المعلومات الجغرافية التاريخية الخ . . أما تعليم الاخلاق ، للاطفال ، فيعتبر جزءا من تطورهم الاجتماعي ، وهو ما يقتضي مساعدتهم ، على تنمية أنفسهم ، ماديا ، ونفسيا ، وإدراك ما لهم ، وما عليهم قبل الآخرين ، واتطلع الى الاسهام في محاولة المعاونة الخ الخ .

ونعتبر الآباء ، والمعلمون ، بمثابة الانا الاعلى ، في حياة الطفل ، لما يضعونه من القواعد التي يتوقعون استجابته لها ، ويعاقبون اذا خالفها ، الى أن تسقر نفسه على الاقتناع الذاتي بها . . ذلك ان الفضيلة - كما يقول أرسطو بحق - تعتبر عادة ، يعتادها الطفل استجابة لمطلب مشروع ، وفي هذا الاطار ، تصدح الطاعة ، الفضيلة الأساسية الاولى ، والتي تقوم على أساسيا نشر الفضائل الاخرى ، مع ملاحظة أن المتابعة المستتيرة - بغير قسر - لادبارة الطفل تساعد على تنمية نفسه ، بما يحقق له ، القدرة على السيطرة عليها ، بمعنى أننا جميعا ، كما نقول « سكر » وآخرون غيره ، نخضع بصورة أو بأخرى ، لنظام نمطي ، تتكيف به تصرفاتنا نحو الآخرين (٣) ، وإن كان من الممكن أن نفرق بين تشكبل الشخصية بتوجيه الطفل أو التأثير عليه (كأن يتأثر (أ) بـ (ب) لمصلحة هذا الاخير) وبين تعلبه (كأن يتعلم (أ) من «ب» لمصلحة الاول) والتعليم الاخلاقي اذا اتبع هذا النموذج الاخير ، لا يعتبر تشكيلا للشخصية .

وبفضلا عن ذلك ، فان تعليم الاخلاق ، يمكن أن يتم بالتوجيه النظري ، أو بالقدوة العملية ، أو بالاثنين معا ، كما يحدث في العادة ، وذلك اذا ما أريد أن يحقق فعاليته . . فمنذ أن يبدأ الطفل حياته ،

بقليل من المعرفة ، فانه يتعلم قدرا كبيرا من المعلومات التي يصدقها بمجرد أن يتلقاها ، حتى ولو لم يفهم لماذا هي كذلك ؟ أو لماذا يجب أن يتلقى هذه المعلومات .. فالنطق السليم للكلمة ، أو اللفظ ، واستخدام قواعد النحو في اللغة ، ومعاني الكلمات ، وتعلم الأرقام ، وجمعها ، ومعرفة مواقع الدول ، والمدن ، وبعض أحداث التاريخ ، كلها أشياء ، يمكن أن يتعلمها الطفل ، وأن يستوعبها ، اذا وثق عن يقين ، بمن يتولون أمره .. وهؤلاء هم الآباء ، والمعلمون .. وهذا هو ما يجب أن يطبق أيضا بالنسبة لتعليم الاخلاق .

وتعليم الاخلاق بمفهومها الواسع ، يتم بالتوجيه الفكري ، لكنه اذا ما أريد ، أن يحقق فعالته ، لابد وأن تعززه القدوة ، سواء بسواء ، وهذا يفسر لنا ما كان يجري عليه التقاليد القديم في أمريكا ، بمراعاة الدقة في اختيار المدرسين من الاخيار ، قبل أي شيء آخر .

وحتى في المجتمع الذي يسود فيه التعدد : كدجمعنا ، توجد قيم مشتركة ، تضمها - مجموعة الاخلاق الاتفاقية الاجتماعية - وهي التي يجب أن تعلم للطفل ، لانه ما لم يتعلم بعض القيم ، فانه لن يعرف ، أو على اقل لن يستطيع التعامل على مقتضاها ، وان كان ذلك لا يعنى اننا يجب أن نركز - أساسا - على مجموعة معينة ، من القيم الوطنية ، وفرضها عليه .. وأولى من ذلك ، فينا فبت لدى ، أن نستفيد من استعداد المدارس في المراحل التعليمية الأولى ، لانه تجابة لتدعيم قواعد السلوك البيئية ، والعائلية ، وللقيم ، والضوابط المحلية ، هذا الى جانب ما يجب أن يتعلمه الطفل كيف يقود نفسه ، ويتحكم في توازنها ، ولذلك فانه سيحتاج في هذه الحالة الى تلقينه قدر أكبر من المعرفة السلوكية ، والخلقية ، سواء عن طريق القدوة ، أو تحت الملاحظة (٤) .

على أن الكثير من الآباء ، تملكهم حالة من اليأس في هذا

الصدد ، بسبب الانفصام بين معتقداتهم الاخلاقية الخاصة ، وبين
الادوار الاخلاقية التي يستعر حولها الجدل ، فضلا عما تقرر في
افهامهم ، من أن أى مجتمع يسود فيه نظام التعدد ، لا مكان في
مدارسه ، للاخلاق ، وقد وضح فساد هذا الرأى ، على النحو الذى
أشرت اليه من قبل ، وفشل أصحابه في تفهم معنى الاخلاق العامة ،
التي يجب أن تحكم المجتمع بأسره ، وتعتبر ضرورة حتمية لوجوده ،
بمثل ما فشلوا في استيعاب نظرية أرسطو عن الفضيلة الاخلاقية ،
التي تجعل من الانسان رقيبا على نفسه ، قادرا على السيطرة على
عواطفه ، وتحليها كيف نستجيب للعقل ، ونلتزم في اتجاهاتنا ،
بما يحقق الغايات النافعة .

وفشل أصحاب هذا الرأى أيضا ، في الاقتناع بأن تعدد القيم
أو الاخلاق ، والاختلاف بينها في مجتمع يسمح فيه - قانونا -
بالجدل حولها ، يفترض بالضرورة ، التحلى بفضيلة التسامح ،
في بعض المجالات ، ذلك لان تعليم الاخلاق ، بالتلقين ، أو بالقذوة ،
لا يهتئ أنه لابد وأن يقدم اجابة عن كل الأدوار الاخلاقية ، وخاصة
ازاء الاختلاف بين الآراء حول بعض الموضوعات الاساسية ، واذى
قد لا نستطيع أن نجد له أى تفسير ، كما أن عدم تحديد القرارات
الاخلاقية ، قد يقف حائلا دون توضيحها .

أما في المراحل التي يقضيها الطلاب بالمدارس العليا ، يكون
التركيز على المهارات الاساسية أهمية خاصة ، تقتضي وضع
منهج لها ان لم يكن في كل الحالات ، ففي معظمها ، حيث يتعين
توسيع نطاق المعرفة بصفة عامة ، كبدائية للانطلاق المستقل بملكه
والحكم ، عائد ، تكمن الفضائل الاخلاقية ، قد مهدت الطريق ،
لاستقبال الفضائل الفكرية ، (أو النقية) .

(٢)

وان صح رأى هذا ، فان الاختلاف بين تعليم المدرسة العليا ،

وانكليزية ، والجامعة ، يجب أن يكون له مغزاه ، لان التعليم بالكلية ، قد يكون ، بل ويجب أن يكون مختلفا في نوعه ، عن التعليم في المدرسة العليا ، بحيث يفسح الطريق لما أسماه أرسطو بالفضائل الفكرية ، على أن تواكبها في ذات الوقت ، الفضائل الخلقية ، كسياج يعززها ، ويحد - عنده - من دور السلطة التعليلية ، فليس الهدف أن نتجه الى تعاليم الكثرة من الحقائق ، لكي نقيم عليها تعلم النظريات ، لمجرد اثبات هذه النظرية ، أو تلك وإنما يحرص واجب المعلم أولا في اكتساب ثقة تلاميذه ، وتأثيره فيهم من خلال المعرفة السلوكية (ف) فهم ، مع استعدادهم لتلقي المعرفة عند ، وتصديق ما يقوله لهم ، يحتاجون الى ما يعزز ذلك ، بمساعدتهم على الارتباط على دهل ، بما استقر في عقولهم ، مما قاله لهم ، وتبريره لهم بالتدريج ، وهكذا ينعم على المعلم أن يتزود في ممارسة عمله ، بشيء من الفلسفة ، والرياضيات ، والكيمياء ، فيما يعرض له من الحديث معهم : حول هذه الأمور ، وأن يعلمهم بالقدوة ، كما يتعلمهم بالكلية .

على أن تلقى المعرفة ، لا يجب أن يقف عند حد جمع المعلومات

أو الحقائق ، على مستوى الدراسة في الكلية ، والجامعة ، وإنما يجب أن يتعداه الى استخلاص القيم منها : وتنظيرها في إطار النظرية التي تستوعبها ، بما يقتضيه ذلك من تنمية ملكة النقد لدى الطلاب فالإمالة الفكرية ، والتفتح لاستنباط معاني وموضوعات : وحجج جديدة ، وسلامة التفكير ، والتصميم على متابعة الاستدلال ، واستخلاص النتيجة ، ودحاولة الالتزام بالموضوعية ، باستمرار ، كل هذه الأمور تشكل العناصر الأساسية ، للفضائل الفكرية ، التي يتمين على الطالب أن يحصلها على يد أساتذته بالكلية . أما الغرض الثاني للتعليم الجامعي ، فلا يجب أن يقتصر على تعلم الحقائق فقط ، وإنما يجب أن يراكمه

أيضا ، تعلم كيفية تحقيق المقارنة بينها ، أو تكاملها ، أو شرحها ، أو الدفاع عنها ، وعن الاوضاع المتعلقة بها .. ثم انها في تحصيلها لا يجب أن تقف عند حد اختزانها فحسب ، وانما يجب أن تطرح باستمرار للاختبار ، والتقويم ، والتكامل بينها في ذهن المفكر أو الباحث .

ولما كانت الفضائل الاخلاقية الاساسية ، وكذلك التوجيهات الاخلاقية ، لا تفرض فرضا بصورة تعسفية ، وانما تقتضيها الضرورة لوجود أي مجتمع ، فان الفضائل الفكرية الاساسية ، أيضا ، لا تفرض بشكل تعسفي ، لان الفضائل بنوعيتها ، ترتبط ارتباطا وثيقا ، بعملية نشر المعرفة ، وتطويرها ، باعتبار أن ذلك هو السبيل الى تنمية العقل ، وتهيئته ليكون قادرا على اكتشافها ، بنفسه ! ! قدر الذي يمكنه من تجديدها أو تطويرها ، ثم ان الفضائل الفكرية - مثل الفضائل الاخلاقية - لا نلقن عن طريق التوجيه فقط ، بل كذلك عن طريق اعطاء القدوة ، والمثل .

ولا يقل هذا النموذج الحي ، لهذا المستوى ، أهمية عن المستوى الذي يسبقه ، ودع ذلك فان التمثل بانفضائل ، يقتصر أساسا ، على الفضائل الفكرية ، لان الطالب مع تطور ملكاته النقدية ، سيجد نفسه في مواجهة مباشرة ، مع الفضائل الاخلاقية ، وينتقل الى ما أملاه « كوهلبرج » بالمستوى التأثيري في الاخلاق ، في الوقت الذي يتدلكه الشعور بالرغبة في التساؤل عن أساس القيم التي آمن بها ، من قبل ، لمجرد أنهم علموه اياها ، بمثل ذلك يتساؤل المرء عن الأساس الذي يقوم عليه تعلمه لاشياء لقنوه اياها من قبل أيضا .. وهكذا يتضح أن مناهج التعليم العالي ، هي الاطار الملائم ، لتلقي الفضائل الفكرية ، بينما تعتبر القيم العائلية والاخلاق الاتفاقية (العرفية) من الامور التي يمكن طرحها لمثل هذه التساؤلات .

وقد كان من أسباب فشل الجامعات ، في لعشريات الماضية ،

« بها أغفأت النظر الى الفضائل الفكرية ، وأهميتها ، سواء في نشر المعرفة ، أو في تطويرها ، وكانت النتيجة ، في بعض الحالات ، ان حدثت السياسة ، الجامعة ، على حساب مصلحة المجتمع ، ذلك لان الادبوع الحر المستنير - اذا صح رأيي - سيكون قادرا على استنطاق هذه الخير الاجتماعي ، من خلال جامعات مستقلة ، لا نحصي للسياسة ، وتتبنى في مناهجها ، الفضائل الفكرية ، أفضل كثيرا من جامعة دخلتها السياسة ، وخضعت لرقابتها . »

ويقع « تسييس » الجامعة من عدة طرق ، كلها يؤدي الى احتواء ، وفساد الفضائل الفكرية ، اللازمة لنشر وتعميق المعرفة ، ومن هذه الطرق ، اصطلاح غاية سياسية معينة ، أو اعتناقها باعتبارها هدفا أساسيا ، كنظرية ، أو كواقع .

لذاك شكوا الكثير من الطلاب ، في الستينات الاخيرة ، من تدخل الجامعات في السياسة ، لانها ، اتخذت من أهدافها ضمنا - ان لم يكن صراحة - الدفاع عن الوضع القائم ، والتعاون مع مصادر الصاعدة الحربية المعقدة ، أو اعداد العمال للصناعة ، أو لكي يقيموا مذهب « الهتاف » للأنظمة القائمة ، في المجتمع ، ولهذا كان هدف الجامعات الراديكالية ، داخل الجامعة ، ان يتولوا تسييسها ، بطرق مختلفة ، كالانحياز الى قيم مختلفة ، أو استخدام الجامعة ، كطريقة لتغيير الراديكالي ، أو تمكين هذه الجماعات لنقفز على الساحة الجامعية ، للوقوف ضد الحرب ، أو ضد اسلوب الحوار ، وإقامة الأدلة ، بالتصدي مباشرة الى استخدام أداة التغيير الاجتماعي ، دون حاجة الى مناقشة مثل هذا التغيير .

وكانت الجامعة تعتبر ، وما تزال تعتبر أنها ، خضعت للسياسة ، عندما تبلغ في ذلك الى الحد تتصدي للدفاع عن الوضع القائم ، أو مهاجمته ، باعتبار أن ذلك من أول أهدافها ، ودع ذلك فئمة طريقان لتسييس الجامعة :

أولهما : أن تتولى الهيئة التشريعية الاتحادية ، أو على مستوى الولاية ، إصدار مرسوم يحدد سياساتها ، والقواعد التي تسير عليها ، أو تتدخل فيما يصدر عنها من قرارات .

والثاني : أن تنشأ تكتلات داخل الجامعة ، تتصدى كل منها لرسم سياستها ، من وجه يختلف عن الآخر سواء فيما يتعلق بالتدرج ، أو بالترقيات ، أو الرئاسات ، وغير ذلك من الأدوار ، التي ذقف من ورائها ، قوى لها مصالح واهتمامات خاصة ، وقد تمتد هذه التكتلات داخل الإدارات ، والمدارس ، أو قد تصطبغ الحواجز بين الكلية والطلبة ، أو بين كل جماعة ، وبين الإدارة .

هذا :!! كان الاختلاف في الرأي حول المعرفة ، يتطلب التنوع بين الجامعات ، فكثيرا ما تبذل المحاولات ، للانحراف بها أو إساءة توجيهها ، بما ياتى بها الى الفصل بين الواقع ، وبين القيم ، على نحو ما حدث في جامعات أميركية كثيرة ، أغفلت الفضائل الفكرية ، وإصابتها عدوى النسياسة ، وتلوّثت بها ، حين طبقت نظاما ، سأطلق عليه ، نظام القوالب البنائية للمعرفة .

وفكرة القوالب البنائية للمعرفة ، تقوم - بداية - على أساس واقعية ساذجة ، مع ما أضيف اليها من افتراضات ، تقول ان المعرفة ليست مشكلة ، وأن الخطوط العادة للمعارف الانسانية ، موضوعة في وضعها الصحيح تماما ، وان كل ما يتبقى علينا أن نفعله ، هو أن نسد الثغرات ، ونملأ الفراغات ، بما نضيفه الى المستويات الاعلى للهيكل القائمة من المعرفة ، الى أن تستكمل بناءها ، من بداية التجربة ، والتي تخضع حينئذ ، للتحليل والتوصيف ، وهكذا تتلاقى الانواع المختلفة من المعارف بما يقابلها من الانواع المختلفة ، من التجارب : والتي تلتقى بدورها ، بما تخصصت له المدارس المختلفة ، والاقسام بالجامعة ، حيث تتفرق بعضها ، في بعض المجالات عن غيرها ، في بناء هياكلها ، ثم ما لبثت ، أن ترسي

بنائها شيئاً فشيئاً ، على قواعد صلبة من القوالب البنائية
للمعرفة .

ووعفا لهذا الرأي ، لا يختلف التعليم بالكلية ، والجامعة ، من
حيث النوع ، عن التعليم بالمدرسة العليا ، أو المعهد ، ففي
المستويات الأدنى ، توضع قوالب مبسطة لموضوع المادة التي
ستدرس التلاميذ ، بينما تتضمن القوالب التي تقدم بالكلية ، في
صورة أعمق ، عددا أكبر من الحقائق ومستوى أعلى من المعارف ،
حيث يتدرب الطلاب على البحث في مجالات لم تدرس لهم من قبل
(مثل الفلسفة وعلم النفس) بينما تتاح في المدارس العليا ، فرص
النخوص ، في المجالات الخاصة ، وإن كانت المعرفة في هذه
المجالات ، لا تعدو أن تكون تكرارا ، لنفس الأنواع التي سبق أن
تعلموها في المراحل السابقة .

ومن غير المعقول ، أن نتوقع من أساتذة الجامعة ، أن ينفقوا
جل وقتهم بها في التدريس مع هذا الكم الهائل من المعارف ، التي
تغرق طاقة أي منهم ، هذا فضلا عن أن التدريس ، طالما أنه يتناول
قوالب للمعرفة ، فقد يمكن التوسع فيه ، بالوسائل الفنية ،
للحاسبات الآلية ، مع ما يضيفونه خلال أبحاثهم من القوالب
الجديدة للمعرفة ، وغالبا ما يقوم أساتذة بتنقية القوالب القادمة
من قبل ، أو يكشفون بطريق النقد ، القوالب المعيبة ، أو ربما
ينجدون ، من خلال ما يكتبونه من المقالات ، والمقالات المعارضة ،
في تقديم صورة تمهيدية لقالب جديد ، وقد يصدر عن أيضا ،
المكتب التي يستخدمها المعلمون في المراحل الدراسية ، الأدنى .

وعلى الرغم من أنهم يعرفون ، ما يتناسب من قوالب المعرفة
في مجالاتهم المتخصصة ، بعضها مع البعض ، إلا أنهم
لا يستوعبون - فرادى أو جماعات - كل المعارف ، كما أن أيًا منهم
لا يستطيع ، بما تخصص فيه من المعرفة ، أن يدرك أي أنواع

التعليم - ككل - يقتضي استكمالته ، أو هو لا يعرف سوى أن يهيئ الطالب مهنة من نوع ما ، أو لوظيفة مرموقة في مجتمع .

وطالما أن فكرة القوالب البنائية للمعرفة ، لا تقدم لنا دليلاً يقودنا إلى الغاية من التعليم وهيكله : فليس أمامنا غير مستوى العدل ، هو الذي يرشد الطلاب إلى ما يجب أن يتعلموه ، ويستغل الطلاب بدورهم هذه الوسيلة ، في طلب تعزيز المناهج التي يدرسونها ، تلبية لهذه السوق لأن أول شيء يريدون معرفته - ولهم كل الحق - هو أي المناهج التي ستهيؤهم للحصول على وظيفة ، أو ما يضمن لهم فيها ترقية لهم إلى مراكز أعلى ، والمدارس في الجامعات كمدارس القانون أو التجارة ، لا نجد صعوبة في الاستجابة إلى طلبها الاعانة ، بينما يجد العديد من أقسام الفنون والعلوم ، الليبرالية صعوبة في ذلك ، فتضطر إلى محاولة الحصول على الاعانة ، بأنصياعها للتطور العصري في مجالاتها ، أو الأخذ بالاتجاهات ، والصور المعاصرة ، لأن وجودها برتھن بقدرتها على اجتذاب الطلاب وتخصيص ساعات بالاجر .

هذا إلى أن فكرة القوائم البنائية ، لا تقدم رأياً دوحداً عن ماهية المعرفة ، أو عما يجب أن تكون عليه الجامعة ، لأن أية جامعة يجب أن تشتمل على عدد من الأقسام بعدد مجالات لتخصص فيها . وعدد من المدارس ، بعدد المهن التي تقوم بتعليمها ، وعلى الرغم من أن القوالب البنائية ، تختلف من مجال إلى مجال ، نظراً لما تتميز به من الاستقلال النسبي ، فإن الجامعة تستطيع مع ذلك أن تقتنص وتختار لنفسها ما تشاء من الأقسام والمدارس ، وذلك لأن قرارات تحديد الأقسام أو المدارس داخل الجامعة ، ليست لها علاقة بطبيعة المعرفة ، وإنما هي تعتمد على الطالب ، وعلى الطلب الاجتماعي ، أو على عوامل تتعلق بما للجامعة من الاعتبار ، غيماً تختاره ، أو تتابعه من المناهج ، وهذا ما يفسر لنا تزايد التراكم

بين الأنواع المختلفة ، والتي لا يجمع بينها غير وحدة الإدارة ، ويفسر لنا أيضا ، « عدم تخصص » المديرين الذين يقررون الأقسام والمدارس ، التي يجب أن تشتمل عليها الجامعة ، والأموال التي ستحصل عليها وهكذا . . . وهذه مسائل تعتبر من وجهة نظر القوالب البنائية من الموضوعات الإدارية البحتة ، ولبست من المسائل الأكاديمية التخصصية .

وأخيرا فان فكرة القوالب البنائية للمعرفة ، تنحصر الى تمييز القيم الواقعية ، ولا تسمح الا بالقوالب القائمة على الواقع فقط ، في بناء المعرفة ، ولذلك يقال أن المعرفة ، يجب أن تركز في موضوعات ، وذات قيمة حيادية ، فاذا عرضت لنا القيم على نحو ما - وهي تعرض غالبا - فان تبريرها لا يمكن أن يقوم على أساس ادعاءات المعرفة ، لان فرض القيم في النهاية - سواء أكانت قيما اجتماعية ضاررية بجذورها في أعماق المجتمع ، أو كانت قيما راديكالية ، أو كانت قيما ذاتية - سيؤدي الى الدعوة الى تسييس الجامعة ، وهذه ان لم تكن نتيجة مباشرة للقوالب البنائية للمعرفة ، فهي على الاقل قد شاركت في تحقيقها .

على أن المأساة في فكرة القوالب البنائية للمعرفة ، تكمن في أنها تعتبر من الفولكلور الشعبي ، ولا يمكن أن تمثل معرفة بالمعنى الذي تدرس به في الجامعة ، ولما كان التحليل والتوصيف من اجراء أو عناصر تلقى المعرفة ، لذلك كان من أول عيوب القوالب البنائية ، انها ننزل بمفهوم المعرفة الى هذين العنصرين ، بما يعتبر بدائية تخريب لطبيعة المعرفة التي يجب أن تنبت أساسا بالجامعة ، والتي يجب أن تؤدي وظيفتها وتحقق غايتها من خلالها ، ثم أن هذا الابتسار للمعرفة ، يعتبر عيبا ذاتيا في هذه القوالب البنائية ، بالنظر الى أنه يخرب عملية تلقى المعرفة بالجامعة ، وينزل بها الى مجرد أداة وضعية ، تقتصر مهمتها فقط ، على أداء وظيفتها الاجتماعية .

أى أن فكرة القوائم البنائية للمعرفة ، لا تلقى بالا ، ولا تهتم بالفضائل الفكرية ، فهي تتجاهل بل وتنكر وحدة المعرفة ، وتخلط بين الواقع الموضوعى ، وبين الموضوعية ، فضلا عن أنها عجزت عن افساح المجال للملائم لعنصر النقد ، في عملية تنقى المعرفة ، والتي تنبثق منها قيمتها الذاتية ، بدلا من أن تفرض من خارجها .

ففى المراحل الأدنى للدراسة ، يجب أن يتواكب تعليم المعارف ، مع تعليم القيم الاجتماعية ، بينما يتواكب تلقى المعرفة فى المرحلة الجامعية مع تعليم الفضائل الفكرية ، الامر الذى يستثير المواقف النقدية ، حول ما تحقق استيعابه فى الناحيتين ، وتحقيق التكامل بينهما ، وتقويم ما يفترض أن الطالب قد حصله من القيم الاجتماعية فى المرحلة السابقة ، وعلى هذا النحو يعتبر تلقى المعرفة بهذه الصورة المتحررة ، من العوامل التى تساعد الطلاب ، فى الانطلاق بتطلعاتهم نحو المستقبل ، بينما كانت تطلعاتهم عن العالم خلال المرحلة الدراسية السابقة ، تستند الى ثقافتهم الخاصة ، فانهم فى المراحل الاعلى ، يتعاملون كيف ينظرون الى ثقافتهم من خلال تطلعاتهم للعالم . فلو أن شخصا سأل آخر عن قيمه ، وتطلعاته ، لاستبان منه ، انها قد تكون قائمة على أسس أقوى ، أو انها مجرد صدى ، لا حقيقة له الا فى القليل من الاساس الذى نستند اليه ، وهكذا يتبين أن التعليم الليبرالى فى محال النقد ، لا يؤدى بالضرورة ، الى تأييد أو رفض القيم السائدة فى المجتمع فى اطارها الثقافى ، أو الاجتماعى على السواء .

ذلك ان عملية التعريف ، ليست مجرد تحليل فحسب ، ولكنها أيضا ، بناء لنظريات ، تتناول حقائق تكشفت ، وثبتت ، بمعنى أن التعريف بالشئ ، ليس مجرد وصفه ، بل وكذلك تفسير ، وتقويم ما وصف به ، أى أن الهدف من البحث ، ليس مجرد اكتشاف حقائق جديدة ، وازدافة مجموعة جديدة من المعارف

فقط ، وأنها هو يتجاوز ذلك إثارة الاسئلة ، حول أثر هذه الحقائق الجديدة ، في غيرها من الحقائق القديمة ، ومدى ما حققته دن التغيير فيها جديها .

ودن هذا المفهوم ، يعتبر البحث الذى يجريه الاستاذ ، انطلاقا به - فيما يقع غالبا - الى رؤية أعمق ، أو الى رؤية مختلفة ، عن رؤيته السابقة ، وهذا هو السبب في أن الاستاذ الذى يمارس مهنته بمفهومها الحقيقى ، ويعتمد في ممارسته لها على البحث المستمر ، لا يمكن أن يغنى عنه ، استخدام الوسائل الآلية في التعليم ، لأنها لن تعدو أن تكون برامج ، مكررة ، منقولة عنه غالبا .

وذلك فإن رأى الذى أتمسك به وأصر عليه ، عن المعرفة ، هى أنها تتحقق - في كل مراحل بحثها ، وتطويرها ، وتسجيلها ، أو نقائها داخل الجامعة - نتيجة التلاحم بالرأى الآخر ، من خلال الواقع ، وإن هذا التلاحم - مثله مثل المعرفة ذاتها - يجب أن يكون منهجيا ، وموضوعيا ، وموحدا .

وموضوعية المعرفة ، تعنى ، أن تضع الحقائق تحت نظر الجميع ، للمشاركة المفتوحة ، لا هى فردية ، ولا هى شخصية ، وأن نخص من هذه الحقائق ما يكون منها قابلا لإثباته ، وإقراره ، ثم ان المشاركة المفتوحة ، تستتبع ضمنا ، ألا نكون المعرفة سرا من الاسرار ، (وبالتالي فإن البحث الذى تجريه الحكومة أو الدوائر الصناعية ، سرا ، يتناقض مع طبيعة المعرفة) .

هذا ولا يجب أن نخلط بين موضوعية المعرفة ، وبين فكرة القوالب البتائية للمعرفة ، والتي بمقتضاها ، تتحول الى وحدات ثابتة ، معرفة ، ومسجلة ، ومنقولة . وعلى عكس ذلك ، فإن موضوعية المعرفة تستثير الخصائص النقدية ، أو السلبية ، أو الخلاقة في الفكر بما يثرى فيه ، ملكة التدقيق والاختبار فيما نعرفه ، وتقويم ما نتقبله من الحقائق والنظريات ، باستمرار ، وإن كانت

المعرفة على هذه الصورة لن تتواءم مع هؤلاء 'نذبن يترددون في تحقيقها أو محاولة استجلاء مضمونها ، ثم انها - على الصورة المذكورة - تتعرض أحيانا لوجهات نظر مختلفة ، محافظة ، أو راديكالية ، تبعا للظروف السائدة في المجتمع ، الذي اكتشفت فيه ، ولو أن موضوعية بحث المعرفة ، لا تنم بذاتها - بالضرورة - عن وجهة نظر محافظة ، أو راديكالية وذلك على الرغم مما قد تثيره من أفكار تنتمي الى هذه ، أو الى تلك .

وإذا كانت المعرفة ، التي يتولى بحثها أعضاء هيئة التدريس بالجامعة ، ذات طبيعة منهجية ، فليس معنى ذلك ، أن تكون غايتهم منها ، مجرد جميع حقائق (أو معلومات) فقط ، وإنما يجب أن يعدنوا معها على استنباط النظريات الصحيحة ، التي تساعد على تفسير وشرح هذه الحقائق ، واستيعاب مداولاتها وتلك هي مهمتهم الأساسية ، التي يتولونها داخل الجامعة ، سواء منهم من يتولى دراسة النتائج المستحصلة ، من أعمالهم الفكرية ، أو من يباشرون دراساتهم ، بتوجيه أساتذتهم .

ثم ان وحدة المعرفة ، تتمثل في صورتها الكتابية المثلثية ، بما يحقق التناسب بين المعارف ، ويتباثر في وحدة المعرفة تقتضي بالتالي ، تجميع الحروف المنبثقة عن أصل واحد ، في مكان واحد ، لكي تدرس في معهد واحد ، وتنتقل بتلقائية انسيابية من خلال قنوات محددة ، الى الطلاب الذين يأتون اليه ، لكي يتعلموها ، ودع ذلك فهي - وحدة المعرفة - في صورتها المثلثية ، قد تستعصي على مقدرة الطالب في متابعتها بنفسه ، دون أن يتلقى التوجيه أو القدرة ، من أساتذته بالكلية ، بما يتوفر لهم ، من الدفق ، وبعد النظر ، كل فيها تخصص فيه .

ولا شك في أن الفضائل الفكرية ، المطلوبة وفقا لهذا الرأي في المعرفة ، والاداء الذي يمكننا أن نحققها به ، ترتب عنها ينشئة

لدينا من الشعور بحب الحقيقة ، والرغبة في متابعة الأدلة المؤيدة لها ، حبشاً يقودنا البحث عنها ، وبالقدرة على مقاومة الضغوط السياسية ، والاقتصادية ، وغيرها من الضغوط التي تزيغ أو تنحرف ، أى بحث أو اكتشاف ، كما ترتعن بما يجب أن نقضى به من خصال ، مثل أمانة الفكر ، والشجاعة الأدبية ، في نقد ما يتصل بالجاهلير ، والتسليم بالخطأ ، والرغبة في الاستزادة من المعرفة لذاتها ، أو لاستخدامها في الوضع ، الذى يجب أن توضع فيه .

أما ما عدا ذلك مما يحتاج إليه العمل ، أو الوظيفة ، فيمكن للحكومة ، والمدارس المتخصصة ، والصناعية أن تعلمه لطلابها . . أما النماذج التي لم تقدمها الجاهة ، والتي يمكن بها أن تفديه لطلابها فتكز على كل ما يمكن الاستفادة به من التعليم الحر ، (أو الليبرالي) ، والتعليم الحر ، هو ما يبلغ من حريته الى الحد الذى لا يتقيد فيه الافراد بأى قيد يصوق تفكيرهم ، وتطورهم . بمعنى أنهم لا يجب أن يتلقوا فقط ، عرضاً لمختلف المجالات التي يختارون : من بينها ما يتفق مع مصالحهم ، وإنما يجب أيضا ، أن يتعلموا ، كيف يتابعون المعرفة ، ويحققونها ، على النحو الذى يكسبهم من المرونة الفكرية ، ما يطوع لديهم ، القدرة على التكيف بالظروف المتغيرة ، خاصة وأن المجتمع يستفيد ، كلما زاد عدد المواطنين الذين نالوا حظهم من التعليم ، في إطار من حرية التعلم ، لما اكتسبوه من المرونة ، في الفكر والاستعداد للتكيف بظروف التغيير والقدرة على الاسهام في الشؤون العامة ، والتدرب على استخدام مواهبهم في توجيه النقد ، أو الاسئلة ، والاسهام بذشاطهم فيما يتصل بهم من شئون الحكم .

وإذا لم يكن كل مجتمع في حاجة لمثل هؤلاء الناس ، فإن المجتمع الديمقراطي المفتوح ، يعتبر من أولى المجتمعات حاجة ، الى انعداد منهم ، ليحقق بوجودهم ، التوازن المطلوب في أداة الحكم : سواء في عالم الاقتصاد ، أو في ميدان الاجتماع .

(٤٤ - فلسفة)

فما لم يتوفر السياج لحماية طلب المعرفة ، مع توفير الحرية التي لا تشوبها أية قيود ، أو يحال بينها بحدود تتعلق بالاغراض الخاصة التي تتعلل بها الحكومة أو رجال الأعمال ، لتعرضت لخطر التهديد من الناحية الموضوعية - بمعنى أن الجامعة ، لو تحررت من الرقابة السياسية ، لاستطاعت أن تقدم الاطار للنظريات ، أو السياسات التي يمكن - بل يتحتم - أن تفحص ، وتناقش ، وتطرح للاقد والجدل ، وتعرض لامعان التفكير فيها ، واكتساب عنها دوزن خرف من العقاب ، أو من فقدان الوظيفة . ثم اننا لا نتوقع - مثلاً - أن يوضع برنامج تدريبي ريفي ، لتعليم الطلاب كيف يجري أبحاثهم الانتقادية عن التريف أساسا ، وانما الذي نتوقعه أن تتولى الجامعة ، مدعمة من الميزانية العامة ، تعليمهم كيف يدرسون أبحاثهم النقدية ، أصلا ، من أي وجه ، ومن كل وجه من ودوه المجتمع ، حيثما يقتضي الامر ذلك ، غليس من وظيفة الجامعة ولا يجب أن يكون من وظيفتها العمل على تغيير المجتمع مباشرة ، ومع ذلك فلا بد ، بالنسبة للمطالب الموضوعية من التفرقة بين الحاجة التي تقتضي اصدار قرار عملي مباشر ، وبين التصرف المتميز الذي يتخذه السياسيون ورجال الاعمال .

هذه النبرة الموجزة ، لما يمكن أن تسهم به الجامعة - وحدها - في المجتمع ، وطبيعة المعرفة ، والفضائل الفكرية (أو العقلية) التي تسعى لتحقيقها ، تصلح - فيما أرى ، وإلى أبعد مدى تتبحه لى الرؤية - كأساس للمطالبة باستقلال الجامعة ، هذا الاستقلال الذي ترنكز المطالبة به على القدر الذي تبلغه الجامعة من سعيها الى تحقيق الغايات المذكورة .

على العكس من ذلك ، وإلى الحد الذي لا نستطيع فيه أن نحقق شيئا من ذلك أو اذا أهدرت موضوعية المعرفة ، أو حاولت التدخل لتغيير المجتمع مباشرة ، أو استعملت للمصالح الخاصة في سبيل البحث عن وسائل للحصول على المال ، أو المزيد من ساعات

الانتاج ٠٠٠ اذا هي - اى الجامعة - فعلت ذلك ، فوق أهدافها الموضوعية ، لتحقيق المعارف ، ونشرها ، وطرحها للمناقشة المفتوحة ، فانها عندئذ ، تكون قد « أفسدت نفسها من داخلها ، وأصبح دن الصعب ، أن نتوقع لاستقلالها ، ما يحفظ عليه بقاءه ، واحترامه ، وربما كانت هذه الامور أكثر وضوحا في عصور كانت الحياة البامعية فيها أقل تعقيدا ، قبل أن تسعى الجامعات الى تطبيق نظام التعدد النوعى وقبل أن يكتشف أن مساندة الحكومة ، بالاموال والضمانات ، قصد منه أن يكون لها مركز قوة في علاقتها بها . هذا ، وقد تبدو فكرة الموضوعية ، أوضح في التطبيق ، في عالم الفنون ، والعلوم ، ومع ذلك نجد لها دلالة مماثلة في المدارس المهنية اذا هي حرصت على ألا تكون مجرد مراكز للتدريب الخاص بلهن ، تصادف ان تواجدت معا في معاهد تعليمية أخرى ، ولذلك فهي يجب أن تتحرر أيضا ، فلا تظل كمدارس مجرد تخريج الطلبة المدربين جيدا ، نلبية لطالبات المؤسسات القانونية ، أو المستشفيات أو رجال الاعمال ، خاصة أن هؤلاء الاخيرين ، يمكنهم أن يدرّبوا ما يشاءون من الافراد في معاهدهم الخاصة ، اذا أرادوا ذلك ، ومن ثم فليس هناك أى مبرر لمنح إعانات عامة لمثل هذه المؤسسات ، من خلال التعليم ، الا اذا تولى المجتمع الحاق الطلاب بمعاهده التعليمية من بين المواطنين المتحررين ، المحتفظين بملكاتهم في التقدير ، والقادرين بذلك على أن يشكلوا قوة موازنة ازاء السلطات والضغط الحكومية ، الاقتصادية والاجتماعية .

فان صح دفاعى عن استقلال الجامعة ، لزم تبعا لذلك أن نطالب - بحق - بالحد من التدخل في شئونها من خارجها ، فيها يتعلق بمناهجها الدراسية ، وتجهيزاتها ، وترقيات أعضائها الخ . وأن نطالب أيضا بأن تكون مهمتها الاساسية ، هي المعرفة ، وأن تكون أحكامنا في مثل هذه الحالات ، مبنية على أساس نوع المعرفة وأصالتها ، فيها يدرس منها بالجامعة ، وبالكلية على وجه

الخصوص ، فطالبها التزم أعضاء الجامعة ، فيما يقررونه ، أو يخططون له ، بتشر المعرفة ، والحفاظ عليها ، وتطويرها ، فان كل تصرفاتهم في هذه الحدود ، تعتبر ، لمصلحة هؤلاء الذين يوجدون خارجها ، بنفس القدر الذى يتحقق منها لمن يوجدون داخلها .

ويتوقف مستوى الدعم الذى يقدمه المجتمع لجامعاته ، على الموارد المتاحة ، وعدد الطلاب المقيدين بها ، وعوامل عديدة أخرى ، على أن ذلك لا يبرر تدخل المجتمع في الجامعة ، مهما كان الدعم ، الذى يتوقع أن يقدمه لها ، لأنها هى وحدها - أى الجامعة - التى تستمل في الواقع خططها الموضوعية في المعرفة ، أما كيف يستطيع المجتمع أن يتحقق من ذلك ، أو لماذا يولى ثقته الجامعات ؟ ففي رأى أن المجتمع يجب أن يمنح ثقته للجامعة ، وعليها هى أن تعزز هذه الثقة بالدليل ، اذ من المعقول في الواقع أن تقدم الجامعة حسابا عن انجازاتها للمجتمع ، والذى عليه أن يتفهم بدوره الأهمية البالغة لاستقلال الجامعة ، والفائدة التى تعود عليه من دعمه لها ، مع الحفاظ على استقلالها الضرورى ، فمن خلال الحساب الذى تقدمه الجامعة ، تظل الثقة فيها قائمة ، سواء من حيث أدائها لمهامها ، أو من حيث التحقق بصورة أو بأخرى من أنها لم تستطع سياسيا ، فتقديم الحساب ، لا يجب أن يكون بهدف منه مجرد ارضاء المجتمع فقط ، وإنما يجب أن يستهدف أيضا دافع التكتلات ، ودراكن القوى داخل الجامعة وبالتالي فلا يصح أن يتخذ شكل التدرج الرئاسي (الهرمي) فحسب ، وإنما يجب أيضا أن تتوزع المسؤولية رأسيا ، وأفقيا ، بين الأقسام المختلفة داخل الجامعة .

فالحريص الذى تترك به الجامعة في الحفاظ على استقلالها ، رغم تدعيم المجتمع لها يقتضيها في ذات الوقت ، ألا تخفى شيئا عن أى قطاع أو جزء من قطاعات المجتمع ، كما أن كل جزء أو قسم

من أقسام الجامعة ، يجب أن يكون من الناحية الأكاديمية ، رقيباً على غيره من الأقسام الأخرى ، بمعنى أن يكون عمل كل منها ، مكشوفاً ، أو مفتوحاً للآخر في تواصل متبادل يتيح لكل قسم أن يقوم غيره من الأقسام ويعمل على مساعدتها في رفع المستوى العلمى في مجالاته .. أما هؤلاء الذين يراقبون الجامعة من خارجها ، ويرغبون في توجيه أى سؤال ، أو في تقويم أى قسم من أقسامها ، بمفاهيم تنتمى في بواعثها ، الى المعرفة ، فيجب أن يمكنوا من ذلك .

أما فيما يتعلق بتقويم المسوغ المطلوب لوظائف الجامعة ، فهي التى تتولاها ، ومع ذلك فمن حق الذين يدعونها أن يتحققا من مدى الفاعلية منه ، لكن ذلك لا يعنى أن يتوقعوا نتيجة مباشرة ، أو محدودة من كل الوجوه ، أو أن ينظروا عائداً مباشراً لانشطتها ، وإلا دل ذلك على فشلهم في تقدير طبيعة المعرفة ، وفي تقدير أساس البحث ، كما يدل أيضاً أنهم قد أصـبـحوا لا يهتمون بالموضوعية كأساس للمعرفة ، فهم يقيسون نجاح التعليم في الكتابة ، عن طريق استفتاء خريجيه ، ليسألوههم : الى أى مدى أسهمت الجامعة في حفظ التراث الثقافى ونشره ؟ وكيف تعمل الجامعة على نشر الثقافة الحيوية ، وتطويرها في الوقت الحاضر ؟ وهل حققت الكلية أى تقدم بصدد الحفاظ على المعارف ونشرها ، وبأى الوسائل نجحت في ذلك ، وإلى أى مدى ؟ وحتى هؤلاء الذين غد يبدون اهتماماً أكبر في تقويم الجامعة لا بد وأن يسألوا ، ان كانت قد قاومت الضغوط السياسية والاقتصادية ، التى تهدد باستمرار متعويقها عن المضي في غايتها الأساسية الاولى ؟ وهل قبلت منحا ، أو مشاريع من شأنها أن تتحرف بكلياتها عن المضي في تحقيق الغاية التى كرست لها نفسها ؟ وهل قامت بدور الناقد للمجتمع ، أو الضهير الاجتماعى الملمع عنه ؟ أو انساق مع غيرها ، بغية الحصول على المزيد من الطلبة ، والمزيد من النقود ، ومن انكاسات ؟

وأخيرا ، فان الرد على الاتهام بمحاولة تسييس الجامعة ، هو ببساطة ، أن تمنع هذه المحاولة ، فأى جامعة خضعت للسياسة ، يجب ألا تتعرض لسياسات أخرى مختلفة ، وعلى عكس ذلك يجب تحريرها كلية من السياسة ، فان صح دليلى في هذا الصدد ، فان أول ما يجب عمله من أى التغيير ، هو أن يقتنع رجال الجامعة أنفسهم بذلك ، وانما يجب فقط ، اذا أصرروا على الالتزام بالمعرفة الموضوعية ، كمنهج وكهدف ، يسرون في تصرفاتهم على نهجه ، والعمل على تعزيزه ، وتطويره ، أن يلتزموا بقانون يحدد المسؤولية بينهم بما يضمن لهم في نفس الوقت احترام واستمرار استقلالهم . ثم عليهم أيضا أن يقنعوا المجتمع ، بضرورة الالتزام بموضوعية المعرفة ، وحاجتهم الى اتاحة المناقشات المفتوحة في جميع المجالات ، بغض النظر عن حساسيتها أو عدم حساسيتها السياسية .

والكى يتحقق لنا ذلك ، لا بد أن يكون للمعرفة الذاتية الجماعية مكانها الذى تحلله في مكان الصدارة وليس أى مجتمع ، ولا أى عضو من أعضائه ، على استعداد لمواجهة مضامين مثل هذه المعرفة . بينما يحدد المجتمع للجامعة ، إمكاناتها ، التى تستطيع أن تمارس بها وظائفها ، ولكنها ، تفعل ذلك فقط على مسؤوليتها الخاصة ، ولعل انقضاها التى أثرت حول هذا الموضوع في برلين ، وايطاليا ، ويوغسلافيا ، خير دليل على ذلك .

فأبدا لا استقلال الجامعة ، هو تسييسها ، وقد يكون قبول تسييس الجامعة ، أو الدعوة له ، من الأمور المطلوبة عملا ، ولكنه سيكون على حساب الجامعة ، فهى وحدها التى ستدفع الثمن وعلى هذا ، فان الجامعة ، اذا انصرفت عن غايتها الأساسية الأولى في السعى الى المعرفة الموضوعية ، واذا هى انصرفت الى غايات أخرى ، أو هى وحدها التى تتحمل تبعه ذلك ، لأنها ما أن تقترف أى السياسة من داخلها ، حتى تحيط بها السياسة قطعا من خارجها أيضا .

وإذا كانت فلسفة التعليم ، قد تعرضت لأيام عصيبة ، فإنها مع ذلك تستطيع - ضمن مهامها الأخرى - أن تضع قواعد ، ومثل واقعية ، تتولى الدفاع عنها ، وتستطيع أيضا ، أن تكشف الطرق غير المشروعة ، والحالات التي يساء فيها استخدام سلطة التعليم ، وتستطيع كذلك أن تصوغ ، الفضائل الأخلاقية والفكرية ، وتعمل على ترسيخها ، ونشرها ، من أجل حياة أفضل في مجتمعنا المعاصر ، هذا وقد دال « ديوى » وآخرون غيره على أهمية تنمية ملكة النقد في النظام الديمقراطي ، ومن هنا تبدو أهمية التعليم ، من أجل التطور ، لا مندوحة عن إضافة الفضائل الأخلاقية ، والفكرية ، إلى فضائلنا القائمة .

ذلك أن الناس في كل مجتمع وفي كل عصر يواجهون ، مشاكل مختلفة ، عن تلك التي واجهها ، أسلافهم وحينما بدأنا في الثالث الثانى من هذا القرن ، نواجه مستقبلا ديناميكيا ، متغيرا ، وغير معروف ، فقد استدعى ذلك أن تعيد معاهدنا حساباتها ، وأن تعيد مزجها صياغة قيمنا ، الأمر الذى يتطلب مقدرة خاصة ، في تناول أصداء التغيير الدقيق ، بما يقتضيه ذلك من التمييز بين القيم ، وصياغتها وتقويتها والدفاع عنها ، وهو ما يبلغ من الصفات المتدبرة ، القدر الذى لا يستطيع أن يتصدى له غير الشخص المتعلم .

الهــواهـش

- ١ - لورنس كوهلبرج ، في كتابه « الاسـاس والنتـيجة » ،
و « المدخل المرشد للتطور الاجتماعى » ، وكتب عن نظرية الاشتراكية
والبحث (١٩٦٩) ومراحل التطور الاخلاقى كأساس لتعليم الاخلاق ،
و « مداخل النظم للتعليم الاخلاقى » (توريتو - جامعة تورونتو -
١٩٦٨) والتطور الاخلاقى - جريدة الفلسفة - ١٩٧٣ - انظر أيضا
جان بياجيت الحكم الاخلاقى عند الطفل (لندن ١٩٣٢) .
- ٢ - جان بول اسرتر - الكلمات - نيويورك ١٩٦٤ .
- ٣ - ب.ف. سكينر - في ظل الحرية والكرامة (نيويورك -
كتب بانتام - ١٩٧٢) .
- ٤ - انظر بتفصيل أكبر ، عن هذه النماذج السلطة - رينشارد
ت.دى جورج - السلطة والاخلاق - ١٩٧٤ .
- ٥ - وللتدليل على ذلك ، انظر ريتشارد ت.دى جورج « طبيعة
ووظيفة السلطة التعليمية » و « في السلطة تحليل فلسفى » (جامعة
آلاباما ١٩٧٦) .

الفلسفة والتكنولوجيا

ومستوى الحياة *

بقلم

جون ١٠ باسمور

* ولد وتعلم باستراليا

* أستاذ الفلسفة بجامعة استراليا الوطنية - كانبيرا -
أستراليا ، عمل محاضرا أول بجامعة سيدنى ، وأستاذا للفلسفة
بجامعة أوتاغو ، بنيوزيلاند ، وزميلًا باكسفورد ، ولبريدج ،
وأستاذا زائرا بمعهد التعليم بلندن ، وأستاذا زائرا في برانديس ،
وحاضر على نطاق واسع بكل من الولايات المتحدة وإنجلترا ،
واليابان ، الداينمرك ، وألمانيا ، وكان سابقا رئيس الأكاديمية
الاسترالية للدراسات الانسانية وهو زميل في الأكاديمية الاسترالية
للعلوم الاجتماعية ، وعضو أجنبي للأكاديمية البريطانية ،
والأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم ، والأكاديمية الهولندية
الملكية للعلوم والآداب ، ومن أهم أعماله ، العلم وخصومه .

أرجو أن أضع تعريفا موجزا للتكنولوجيا ، يتناول - مع شيء من التجاوز - المفهوم العملي لها ، في ضوء تطبيق العلم عموما للمهارة الفنية ذلك أن معظم الاختراعات ، لم تقم في أصالتها - طبعا - على أى أساس علمي ، فهي - ان صح وصفها لها - اختراعات وليدة التجربة العملية تلعب المهارة ، فيها ، الدور الاساسي من خلال التجربة والخطأ ، أكثر مما تحكمها أية مبادئ عامة . . . فإذا ، استعرضنا مثلا ، نظرية متطورة عن ديناميكية الهواء ، لاستبان لنا ، أن الدافع اليها - وليس مصدرها - يرجع الى التجربة والخطأ ، فيما انتهينا اليه ، عن اختراع الطائرة . ولعل المقلع ، أو القوس خير مثال لذلك ، بينما لم تظهر المخترعات العلمية التي انفردت بها المجتمعات المعاصرة في الغرب ، في منتصف القرن التاسع عشر ، في القت الذي تحركت ، خلاله الفلسفة ، مع الاختراعات العملية وليدة التجربة ، لينفردا معا في طريق مستقل ، ومن هنا توثقت الصلة ، بين الفلسفة ، وبين كل من التكنولوجيا ، والاختراعات العلمية .

ولا يعنى ذلك - طبعا - أن الفلاسفة ، هم الذين قاموا بالاختراع ، وانما يعنى أنهم هم الذين ، اكتشفوا التكنولوجيا ، وأعاروها عنايتهم بخلق الجو الفكرى الممهد لها ، وانتقلت بذلك من مرحلة التصور ، وأصبحت مطلبا ملحا .

ويعتبر فرانسيس بيكون خير شاهد على ذلك ، فهو لم يكن عالما ، ولا تكنولوجيا ولكنّه تنبأ بأن البشرية ، بربطها بين العلم والاختراع ، تستطيع أن تمد سلطانها على الارض ، بما يعنى « انتفاضة الكبرى » لتعويض ما أصابها من سقطة آدم ، ومن ثم تستعيد - البشرية - سيادتها مرة أخرى على العالم ، في رعاية الله . وهناك عدا « باكون » مثل أكثر دلالة ، وان كان أقل ظهورا ، نلمسه في الفلسفة التي وضعها « ديكارت » وهو عالم ، تتميز

فلسفته باتجاهها العقلاني ، ولكنها أقرب للثورة التكنولوجية ،
من فلسفة باكون .

ذلك ان ما نطلق عليه الآن ، تكنولوجيا ، كان « ديكارت »
يسميه « الفلسفة العملية » على أساس أنها تزاوج بين فكر العالم ،
ومهارة الصانع ، برغم ما درج عليه العرف التقليدي ، من الفصل
الحاد بين الفكر ، وبين المهارة اليدوية . فقد كان الفرض القائم
عامة ، من الفكر ، يهيء نفسه للتفرغ للأعمال الكونية ، تحت
رعاية « علم اللاهوت ، ملك العلوم » ، وكان هذا التفرغ في رأى
الفلسفة الاغلاطونية ، والفلسفة الارسطية ، هو أعلى المراتب
الممكنة في حياة البشرية ، على عكس الصانع الحرفي ، الذى كان
يعتبر ، بحكم وضعه الخاص ، من أقل الطبقات مرتبة ، على
أساس أنه يعمل بيديه ، في حدود المتاحة له من المواد ، ولهذا كانت
الفكرة الثورية التى انطلقت بها دعوة كل من « ديكارت » و « بيبكون »
الى الربط بين جهد العامل ، وفكر العالم ، تهدف الى السيطرة على
العالم ، من خلال الربط بين العمل الفنى والفكر النظرى كليهما .

ولم تكرر ارهاصات « ديكارت » ، أقل ثورية ، فيما تنبأ به
كنتيجة لهذا التزاوج من « الفنون والتحف التى لا حد لها ، والننى
مكننا من الاستمتاع - بغير جهد - بثمرات الارض وخيراتها من كن
ما نجده فيها » . « فنون لا حد لها » اذن ، مما لم يحد تحده
التقاليد المعروفة لذى كل قرية تمكنا من « الاستمتاع - بغير
جهد - بثمرات الارض وخيراتها ، من كل ما نجده فيها » . بينها
كانت المذاهب التقليديه ، تدعونا الى بذل العرق ، وانه محكوم به
علينا ، من السماء الى الابد ، تفكيراً عن ذنب آدم ، « خيرات »
الارض مخصصة - على أية حال - لمن استخلفهم الله ليحكموا ،
فقط ، من أطلق عليهم « دافيد هوم » في احدى المرات ، بأنهم
« المخططون ، الذين اختصوا بالاثرة وجدهم من الشعب » .

ولم يقتصر ديكارت ، ومعه سيكون ، على الدعوة التي انطلقا
بها ، فوضع برنامجا ، يستهدف تحويل نظر العالم نحو الاهتمام
بمصالح البشرية ، وانما أعلن - ديكارت - عن نظريته حول طبيعة
العالم ، مما جعل هذا التحول أمرا ، ممكنا وطبيعيا ، فهناك من
ناحية ، الطبيعة الجامدة ، تتمثل في جسد الانسان الذي أعد كجهاز
آلي ، يستجيب - كآلة - لما يدعى اليه ، حيثما يقتضي التعديل
ذلك . لكي يصبح أكثر فعالية ، في الاداء ، وأكثر مرونة ، وطواعية ،
لكي يندمج بين القوى البشرية المطاوعة لمثل هذا التعديل ، وهناك
من ناحية أخرى ، العقل المفكر ، القوى ، الحر : المدرك لذاته ، وقد
أشار ديكارت ، كمثال لطبيعة الاشياء ، الى قطعة الاتصال : حين
نمجنها ، فاننا لا نفنيها ، أو نعدمها ، ولكننا نحولها ،
وسعر في شكلها ، وتركيبها ، حتى يمكننا أن نستخدمها ، في
الاعراض الانسانية التي أعدناها لها ، وبهذه الروح فكر
« ديكارت » ، كيف يمكننا ، أن نطوع العالم لنا ، ولن يكون ثمة
شيء يخشى أن نهترض طريقنا ، الى السيطرة عليه ، أو أن يعنينا
الخوف من أن تعاني الجيران نتائج لعمالنا ، طالما انها لا تعدو
أن تكون - هي - أدوات سخرت لحيتنا ، وأخيرا فلا حاجة بنا لأن
نخشي أن ندمر العالم ، لانه من ناحية ، أمر مستحيل ، ولاننا من
ناحية أخرى يجب أن نأخذ ذلك في اعتبارنا .

ولقد كان اتجاه التفكير العلمي في القرن التاسع عشر ، انطلاقا ،
من قوى التطور في الآلات والذي حققته الثورة الصناعية ، منصبا
على الطاقة الكامنة في الاشياء ، وليس على مادتها ، وذلك باعتبار
انها - أي الطاقة - هي مكن القوة في الشيء ذاته وليس في حيزه
المادي انذى تنطلق منه ، وكان الهدف من هذا الاتجاه ، تسليط
الضوء على امكانية تحقيق التطور التكنولوجي ، ومع ذلك فقد
كان « ديكارت » هو الذي بدأ الخطوة الانسانية ، في هذا السبيل .

لكن التكنولوجيا المعاصرة ، لم تكتف في اتجاهها بتحويل الطبيعة الجامدة ، أو الطبيعة الحيوانية (واللتين تتميز بهنهما على خلاف « ديكارت ») بل أوغلت في اتجاهها الى تد تحويل العقل ذاته ، وهو ما لم يكن ديكارت يسمح به ، وكانت أول خطوة في هذا الاتجاه أيضا من أحد الفلاسفة بحجة أن العقل البشرى - كما يقول « جون لوك » - ليس الا شيئا ماديا ، مثل قطعة الصنصال ، يمكن مع فارق التشبيه ، ان نصنع منه عجيذة لينة ، مهما يبلغ من اليقظة : فهو كالصفحة البيضاء ، يستطيع المعلم أن يكتب فيها ما يشاء .

فهذاك طريقة فكرية مباشرة ، لما يسميه « لوك » « بغسيل المخ » ، وحتى بالرغم من أن « لوك » بما يثيره خياله من الرعب ، في إطلاق عبارة غسيل المخ - أو إعادة تربيته - كأداة مختارة ، وكطريقة مباشرة أيضا ، ينتهى الى ما كتبه « سكينر » في مؤلفه « تحدث الحربة والكرامة » من أن « لوك يختلف معه كثيرا في النتائج التي حاص اليها سكينر » .

على أن أصدقاء العلوم الطبيعية من أمثال « باكون » و « ديكارت » و « لوك » هم فقط الذين وضعوا الاساس الميتافيزيقى التطوير التكنولوجى ، فقد كانت هناك ، الحركة المثالية ، التى اقترنت باسم « هيكل » التى كان ماركس من روادها الثائرين ، والذي رفض ميتافيزيقيات « ديكارت » ناعيا عليه ، أنه يترك العقل البشرى : ضائعا « بلا مأوى » كجزيرة من الادراك منعزلة دائما وسط محيط ، لا حياة فيه ، ثم اذ ان أيضا ميتافيزيقيات « لوك » لانه نزل بالنقل الى درك السلبية ، ولكنه - أى ماركس - فعلا ذلك ليرتفع بالعقل الى أعلى مستوى له ، ذلك أن الطبيعة الجامدة فيما يبدو من عيونها ما ينبىء عن شيء ، يتجه الى الروحانية ، ولكنها بطبيعتها سلبية ، حيث يتولى العقل بعث الروح فيها ، مما

يجريه بالتدريج من التحويل الذى يترك الشعور لديه - لدى العقل -
« بأنه في بيئته » وأنه محاط فقط ، بما يحمل الدلالة على انه مخلوق
روحى ، فجمال الطبيعة ، لا يساوى شيئا اذا قارناه - كما بقول
هيجل - بجمال الاعمال الفنية ، وقد كتب مرة بقول انه « حتى لو
مر خيال أحقق في رأس انسان ، فانه سيكون أعلى من أى انتاج
للطبيعة » ولو قارنا بين المدن ، أو بين الدولة في جانبها البشرى ،
وبين ما تفعله الطبيعة ، فس نجد أن الطبيعة لا تفعل شيئا ، أكثر
من أنها موجودة .

وقد وصف « ماركس » نفسه ، بأنه مادي ، وليس مثاليا ،
ولذلك فان فكرة الطبيعة المستقلة ، تلعب في تصوره ، دورا ايجابيا
أكبر ، مما يتصوره « هيجل » لكنه - أى ماركس - فيما انتهت اليه
رؤيته الخاصة « أوقف هيجل فوق رأسه » ولم يكن ذلك باتكاره أن
الطبيعة ، وجدت لكى تحول ، وهو الذى ظليفترض ذلك باستمرار ،
وانما يتركز الفرق بين « ماركس » و « هيجل » في أن القوى المنتجة ،
هى التى تحول الطبيعة ، وليس العقل ، أو الروح ، وعلى كى ،
فليس لهذا الفارق أية أهمية ، فيما يتعلق بموضوعنا ، خاصة
وأن الفيلسوفين ، كليهما متفقان على أن الطبيعة ، لا قيمة لها ،
الى أن يتحقق تحويلها ، ومع ذلك فان الشعار المعروف عن « عزو
الطبيعة » لا يكاد يتردد في أى مكان ، أقوى مما يتردد في المجتمعات
الماركسية السوفييتية ، أو الصينية على السواء ، لان الانسان
نفسه ، يعتبر في نظر هذه المجتمعات ، كائنا طبيعيا .

وقد وضح بغير شك ، من هذا العرض الموجز ، أن الفلسفة ،
تستطيع أن تنفض يديها من الثورة التكنولوجية ، باعتبار أنها ،
من الامور التى لا تخصها ، بينما هى ، والى درجة مدهشة ، تمد
التكنولوجيا ، بأيدىولوجيتها ، وبرؤيتها عن العالم ، وبنظرتها
الاخلاقية . فاذا كان ذلك ؟ . فماذا سيكون بالضبط ، رد فعل

الفلاسفة ، اراء ما اصغر عنه التطور التكنولوجى ، من نتائج
مأسوية ذاهبة ، ودمرة ، لم يتوقعوا حدوثها ؟

وما من شك في أن جواب الفلاسفة ، معروف ، ويتلخص في أنه
إذا كانت التكنولوجيا في تطورها ، قد حملت معها الدمار ، فليس
ذلك خطأها ، وإنما هو خطأ الرأسمالية .. التى لم تستطع احتواء
القوى الانتاجية الجديدة ، التى خلقتها ، ولهذا فان الجنس
البشرى ، لن يستطيع التكيف مع الطبيعة بمساعدة التكنولوجيا ،
الا بعد القضاء على الرأسمالية - وتلك هى مهمة الفلاسفة ، فيما
يراه الماركسيون التى تقتضى أن يعملوا على ذلك - حتى أن أحد
التقارير السوفيتية ، صدر أخيرا ، جاء فيه أن « مفتاح التفسير
الماركسي للتقدم العلمى ، والتكنولوجيا ، يكمن في الافتراض ، بأن
السياق التاريخى الموضوعى ، قد انتهى الآن الى وضع ، نتهاز
كل الفرد ، واستخدام كل الوسائل الممكنة لحل الغالبية الكبرى
من مشاكل الجنس البشرى ، وأن هذا التقدم ، لن يعالج مشاكل
الفقر ، والجوع ، والمرضى ، والاحباط فحسب ، بل انه كذلك ، يجعل
مطالب البشر في الحرية والسعادة واستواء شخصية الفرد ، واكتمال
موهبته في الابداع من للغايات التى يمكن تحقيقها » .

ومع ذلك فان مجرد لقاء نظرة ، على ما يجرى في الدول
الماركسية ، لن يرجح لدينا ما يدعو الى الاعتقاد ، بأنها نجحت في
احتواء التكنولوجيا ، بهذه الصورة ، التى يسفرونها فقط العمل
كأداة تخدم بنا - أى بهذه الدول - نحو تحقيق « الحرية ، والسعادة ،
واستواء شخصية الفرد ، واكتمال موهبته في الابداع » .. بل
العكس هو الصحيح ، خاصة اراء ما نحسه نحن من الشكوك والتردد
حول تطور التكنولوجيا في بلادنا ، مما يعكس لدينا ذات الاحساس ،
فيما يتعلق بتجربة الاتحاد السوفيتى اللهم ، فيما عدا ، انه لم
يبلغ من المستوى ، القدر الذى بلغه في الغرب ، لان سياسة التنحرب

المنظم ، لم تكن يوماً ما من سياسة الغرب ، وحتى الطريقة التي يتم بها تداول الرأي بيننا ، وان كانت تجرى بصورة أوضح ، إلا أنها لا تتجاوز ، إلى حد التصدي على الحرمات الخاصة ، أي تتجه نحو التركز على الكم أكثر من الكيف ، ولذلك بدأ العلماء السوفييت - مثل علمائنا - ينظرون يربع ، إلى التقدم الهندسي ، إلى التطور التكنولوجي في المجال ، وهذه هي المهن ، تحاول - مثلنا - أن تتفادى هذه النتائج ، بينما يبدو موقف العلماء السوفييت - على ما فيه من خطر - شديد الغموض .

وهكذا يتضح أن بعض أنواع المشاكل ، يبدو وكأنه نشأ عن التطور التكنولوجي ذاته ، وأنه لصيق به ، بغض النظر عن النظام السياسي والاقتصادي الذي تحقق هذا التطور في مثله ، وهو ما يفتضي - طبعاً - بحث أشكال النظام الاجتماعي ، سواء ما تعلق منها بالنموذج السوفييتي ، أو بالنموذج الغربي ولكنهم ما لم يحدوا من التقدم التكنولوجي ، فلن يعيم أحد ، مدى ما سيعانونه من الاخطار غير المتوقعة نتيجة لهذا التقدم ، أيا كان النظام الاجتماعي السائد ، وان اختلفت درجة هذه الاخطار ، بطبيعة الحال تبعاً لما يقع من تأثير ذلك التقدم التكنولوجي ، في المجتمعات المختلفة ، وإلى المدى الذي تذهب إليه في استخدامه حيث يكون تأثيرها ، أكثر وضوحاً وانتشاراً ، في المجتمعات التي تستخدمه بصورة أكبر . وهو الأمر الذي يحسن بهذه المجتمعات أن تضع دوماً من القيد أو الحدود ، في ضوء ما تتطلبه احتياجاتها التكنولوجية الضرورية ، ويستوى أن يكون ذلك في هذه أو في تلك من الدول ، سواء أكانت من الدول الاشتراكية أو غيرها ، طالما كانت متقدمة في تطوير برامجها التكنولوجية .

أما الاخطار التي قطعها التطور التكنولوجي في العالم ، وكان لنا منها النصيب الاوفى إلى الحد ، الذي لا يجدر بنا معه أن نضع (٤٥ - فلسفة)

فلسفة جادة ، دون أن تسلم بها ، فاني أجتزىء منها بخدسة ،
فقط ، يرتبط كل منها ارتباطا وثيقا . بالآخر ، وهى :

١ - ان تخطيط نظام ، يستوعب - بعد البحث الدقيق - كل
الاحتياجات البشرية ، اللازمة ، لا يعتبر بالضرورة من كل 'الوجوه' ،
من النظام الذى يأخذ بسنة التطور التدريجى ، مع ما يقتضيه ،
من التعديل الدقيق على مراحل طويلة .

٢ - ان الناس ، ليسوا بحاجة ضرورية ، لان تكون لهم سيطرة
أكبر على بيئاتهم ، بتعديل هذه البيئات ، لان مثل هذه السيطرة ،
قد تؤدى فعلا الى المزيد من تعاستهم ، من خلال ما قد ينشأ عن
ذلك من 'اقوى الطبيعة أو الاجتماعية ، التى لا يعرفون كيف يمكن
لهم أن يسيطروا عليها ، فضلا عما فى ذلك ما يفتح الطريق الى
ظغيان انقلاء ، وسيطرتها على الكثرة منهم .

٣ - ان التجديد ، عن طريق التكنولوجيا ، لا يعنى مجرد
تحويل شئ مادي الى شئ آخر ، لان الطبيعة ، ليست صورة
سلبية سالمة ، ولا هى قطعة الصلصال ، أو كما كان يصفها
مذهب « ستويك » القديم منذ قرون ، من أنها « مادة ساكنة ، كأي
شئ جاهز لكل الأغراض » .

٤ - انه من المستحيل ، عمل شئ في وقته ، لان أى عمل
ينطوى على مراحل يضطردها في عمليات ، تتحرك به ، على
نحو أكبر مما قد نقصد اليه .

٥ - ان الناس فيها يأتونه من تصرفات لا يمكنهم فقط ، أن
يدمروا ، الجنس البشرى كله ، بل ويمكنهم أيضا أن يقضوا على
كل شكل من أشكال الحياة ، وان استدرارهم في الوجود ، يرتهن ،
- حيتازيقيا - بمدى التزامهم الحكمة والتعقن .

وعلى خلاف ، لفلسفة التجريبية الكلاسيكية ، أو المذهب

العقل عند دكارت ، التسمت الفلسفة المثالية لهيجل ، بشيء من التوائهم مع جانب كبير من هذه المبادئ ، إلا أنها افترضت ، أن الافراد من سائر البشر ، حتى لو استبان لهم ، أن التاريخ يظمس مقاصدهم أو يحرفها ، فإن هذا التاريخ نفسه هو الذى سيؤكد على المدى الطويل انتصار الانسان على العالم ، واحتوائه الروحى الكامل لد ، (أو في القليل جدا ، غزو العقل للطبيعة) وبسبب هذا الحداس لامور بعيدة عن أى توقع ، انتهت المثالية آخر الامر ، على يد اتباعها ، الى تطمين الجنس البشرى ، ان لم يكن لافراد بذواتهم ، بما يوهن لديهم الشعور بالثقة بأنهم سينجحون في مساوالتهم تعديل العالم ، عن طريق العقل .

وثمة فلسفة واحدة ، من فلسفات التراث ، هى التى لا ترى في أى مبدأ من المبادئ المذكورة ما يثير الاستغراب لديها ، سوء بالنسبة للطبيعة الجامدة (أو الساكنة) أو بالنسبة للجمع ، وهذه الفلسفة ، تتمثل بقوة في الولايات المتحدة ، وبصفة خاصة في مدينة نيويورك ، في المذهب الطبيعى .

فالمذهب الطبيعى - باستثناء ما أفسدته منه فلسفة هيجل - يرفض ، كلية ، رأى القائل بأن الطبيعة ، كأداة سلبية في يد الانسان ، لن تعدو أن تكون « مجرد عنصر سلبى » القليلة ، عندما يتحقق تحويلها فقط .

وما من شك في أن فلاسفة المذهب الطبيعى ، على أتم الاستعداد ، للاعتراف ، بأن الكائنات البشرية تعتمد في بقائها ، على طبيعة جو الحياة على الارض ، كما أنهم لن يدهشوا للتحويلات التكنولوجية : وما تحمله معها من نتائج غير متوقعة ، والتى تنشأ نتيجة التعقيد ، وتشابك العمليات الطبيعية بعضها ببعض .

أما المبدأ الذى يقول « انك لا تستطيع أن تعمل شيئاً واحداً ، في وقت دعا » بمعنى أن أى تغيير تقدم عليه ، يستنتج معه سلسلة

مضطردة من التغييرات ، في حركتها ، فأحسب أن لفلاسفة المذهب الطبيعي أن يرحبوا به كتصور لما يقع من الترابط بين الأشياء ، وأن يدهتهم الرأي الذي يقول ، أن الطبيعة ، والتاريخ ، كليهما ، ليسا « في جانب الانسانية » ، وأن الجنس البشري ، مثل غيره من الأنواع ، سيختفى ، وأن الوجود المستمر - ودع التقدم المستمر جانبا - ليس مضمونا من الناحية الميتافيزيقية .

ثم أنهم - أي فلاسفة المذهب الطبيعي - أن يفترضوا ، أن الخلق الطبيعي ، يتفوق حتما ، على ما يكون من صنع البشر ، وأن يفترضوا أيضا ، أنه بالضرورة أقل منه ، أما رؤيتهم للتكنولوجيا ، فهي عندهم ، إحدى الوسائل التي يستخدمها البشر للتوصل الى المزيد من السيطرة على بيئاتهم ، وسيرحبون بها ، كإحدى صور الانجاز الخيالية ، ولكن دون أن تكون لها الاولوية ، فيما يتوقع منها كإنجاز عقلائي ، مرتبط بتحقيق عالم أفضل .

ولا شك في أن الكثيرين من خصوم المذهب الطبيعي ، يذمون على الطبيعية ، جمودها ، وأنها ليس لديها ما تعدنا به ، من خير مما يمكن أن يتحقق على يد البشرية وحدها ، إلا أنها ليست معادية للحب ، ولا هي ترفض الاستمتاع بالحياة ، وتوثيق الأواصر بين الناس ، أو غير ذلك مما يثرى حياتهم فيها ، علا التعلق بالآمال الكاذبة ، أو اغراق في الرؤى التي يحلم بها البشر ، من خلال الإصرار على المفاهيم الميتافيزيقية ، والتي تنتهي الى حالة أشد جمودا .

ولم يمتدح الآن في غير الغالبية من الاحوان ، بأن «الطبيعية» لا تضمن حداية الانسان من تدمير نفسه ، واننا لو فكرنا فقط ، في النباتات ، والحيوانات ، المناظر الخلابة ، باعتبارها كائنات روحية ذالا ، فهل باستطاعتنا أن نقنع أنفسنا ، بأننا لا يجب

أن ننحط بأنفسنا ، أو ندمرها ؟ ولكن نأخذ بهذا الرأي ، لا بد أن نرجع بتصورنا « للعقل » الى أدنى مستوى (اذ لا يمكن أن نتصور - مثلاً - أن الاشجار ، تفكر ، أو نناقش ، أو نتصددى للديمقراطية ، أو تحقق ، أو تخلق) أن يتحول هذه الى أداة لا تعبر عما يتميز به الانسان كخاصية لها اعتبار خاص به ، أو نعود - بدلاً من ذلك - الى الوراء ، حيث التهويمات الاسطورية، لنستدر الدروع على شجرة سقطت ، أو نستنفر المشاعر لنتقم من نهر أصابنا بالتسمم ، لقذارة مياهه .. ولكن الطبيعة ، بريئة من مثل هذه المثالب ، واتلها كل ما تدعو اليه ، هو ألا تنزل الى المستوى الذى يجعل منها « مجرد مظهر » للتمييز بين ما يعتبر، وما لايعتبر انسانيًا .

ونستأقصد الى القول - عن قريب أو من بعيد - بأن لعلى الفلاسفة ، أن ينقبوا في خزائنتهم التاريخية عن ملابس قديمة يمكن أن يستخدموها الآن كآخر طراز، ذلك أن الطبيعة ، بمفهومها الشدولى ، والتي تدعو الى العدالة سواء للجنس البشرى وحده ، أو للوجود المشترك عامة ، بمعنى أن الجنس البشرى يبدع الثقافة ، بما له من المقدرة في الاسهام في التأثير والتأثر من خلال المناقشات الفكرية ، بينما الوجود المشترك يضم اليه الحيوانات كعصر من العناصر المكونة لحياتنا على الارض ، .. هذه الطبيعة ، ذاتال في حاجة الى تدعيمها بالكامل ، وهى في كل مرحلة من مراحل هذا التدعيم ستواجه بالنقد الفلسفى ، الامر الذى يدعونى - مع ذلك - الى أن أشير الى ما يشتم الآن من آثار التغيير التكنولوجى ، بما يكشف عن تعارضها من كل الوجوه ، مع « الطبيعة » .. ومثل تعارضها ، مع أية فلسفة من الفلسفات الميتافيزيقية ، التى ترى في الطبيعة « مادة ساكنة .. جاهزة لكل الاغراض » يمكن تشكيكها على أى وضع في مصلحة البشرية ، إذ التى نغريص - لاسباب ميتافيزيقية - أن الانواع البشرية لا يمكنها أن تكون على مستوى

التضحية ، أو التي تفترض - على خلاف ما تراه المثالية في هذه الحالة ، بأن ما تريده أن يحدث ، هو الذي سيحدث ، وعلى النحو الذي تريده نحن فقط .

فاذا كانت الثورة التكنولوجية ، على الصورة التي وضحتها ، سطوى على تحد ، للعديد من المذاهب الميتافيزيقية ، فلا أقل من أن توجه تحديها ، للافتراضات الاخلاقية التقليدية ، وستجد أمامها هؤلاء الذين يعترضون على تحدى أى مبدأ أخلاقى ، لان المبادئ الاخلاقية ، في رأيهم ، قد سجلت نهائيا والى ابد ، سواء في العقل البشرى ، أو في الكون على أوسع مدى ، أو في الارادة الالهية ، بينما الواقع أن العلاقة بين السلوك البشرى ، وبين المبادئ الاخلاقية ، تتحدد في طريقين ، وليس طريقا واحدا ، على اعتبار أن المبادئ تنشأ بعيدة عن التأثير بسلوك الانسان ، في حين أن أى تغير في السلوك الانسانى ، يقتضى المطالبة باعادة النظر في هذه المبادئ ، والتي لا يجب ، فعلا أن تكون عرضة لتركها ، أو تعديلها بسهولة ، لانها تعتبر الى حد بعيد ، نتاجا للتجربة ، لكن ذلك لا يعنى أنها غير قابلة للتعديل ، بينما تقتضى تجربتنا أخيرا الى وجه الدعوة الى تعديلها .

ولنعرض أولا لمسألة الحقوق ، وعلاقتها بانصواب ، الخطأ . . والحقوق . . كانت دائما ، قضية متدبة ، لكننا منع ذلك توصلنا - على الاقل - الى معرفة ، من هو الذى نقرر نه هذه الحقوق ، . . وأولهم ، الاشخاص الموجودون في الحياة . . ولكننا نرى الآن من يطالب بحقوق الخلف (الورثة) وحقوق الجنين وحقوق الحيوانات ، بل والنباتات . ، وللجناظر العامة ، كالجرائم . وقد انتشرت هذه الآراء ، على أثر ما تحقق لدينا من النتائج التى أحدثها التطور التكنولوجى ، وما استتبع ذلك من التجديدات التى يمكن أن تؤثر بعق في أسباب الحياة ، بالنسبة لأجيالنا القادمة ، وخاصة بعيد

أن تدخلت التكنولوجيا في ولادة الجنين ، سواء بتدبير مسبق ، أو بصورة عارضة ، حتى لقد أصبح استمرار الوجود في حياتنا على هذه الأرض ، في شكلها الحالي ، يتعرض للتهديد ، بسبب نشاطنا المكثف عليهما .

هذا إلى أن الحقوق التي قررناها . للخلف (الورثة) أو للجنين ، أو للحيوانات ، لم تكن راجعة فقط إلى الافتراض بأنها في حاجة إليها ، وإنما ترجع كذلك إلى ما يبدو أحيانا . من أنها الطريق الوحيد الذي لا مفر من اتباعه ، في معاملتنا لهم .

على أن ثمة سؤالا ، تطرحه الفلسفة علينا . « ماهي الشروط التي يلزم توافرها ، لامتلاك حق من الحقوق » . وهو سؤال أصبح له ضرورة ملحة ، لما يتطلبه من وضع تعريف لمعنى المصلحة : وعلاقتها بالحاجة ، والصلة التي تربط - منطقيًا - بينهما في مثل هذه الحالات ، كأن يكون « للحيوانات الحق في معاملتها معاملة حسنة » وأن تعتبر « معاملتها بقسوة ، خطأ » . ولا جدال في أن الأخذ بهذا المبدأ ، يفتوى على كسر القاعدة التي ظلت سائدة ، منذ زمن بعيد ، من أن العلاقة بين « المخلوقات العاقلة » هي وحدها التي تخضع فقط للرقابة الأخلاقية ، وأيا كان الأساس الذي بنى عليه ، أضفاء صفة الحق ، على الخلف ، أو الاجنحة أو الحيوانات ، فإنه أصبح حقيقة واضحة ، لا مراء فيها .

ومن ذلك يتضح أن ثمة مشاكل قد تثيرها الحقوق النوعية الخاصة ، بالقياس إلى الحقوق عامة ، فهل هناك - مثلا - حقوق للحرمان ؟ وإذا كان ذلك . فإلى أي مدى ؟ بعد أن أصبح من اليسير على أي شخص في بعض البلاد ، أن يشتري عيها أو سماعة الإلكترونيّة ، يمكنه بواسطتها ، أن يتصنّت ، أو يسجل الأحاديث على بعد دئات الأقدام خارج ، أو خلف حائط غرفة النوم . خاصة : أن هذه السماعات تعرض للبيع والشراء ، دون وازع أن

الحياة الاخلاقى ، أو نصيحة تبذل للمشتري أن « يبحث عما يحتاج الى البحث عنه » فقط ، وهل يعتبر توجيه مثل هذه النصيحة : تدخلا ، أو اعتداء على حق ؟ أو بعبارة أخرى .. خطأ أخلاقيا .. وان كان ذلك .. فعلى أى أساس ؟

نعود الى مسألة أخرى فيها نفترضه عن وجود حق نسبيته « الحق الى الحياة » والذي كان من نتائج ظهور التكنولوجيا ، ما أثار التساؤل حول فاعلية هذا الحيز ، ازاء تزايد النمو السكاني .. فهل يوجد له حقيقة - حق في الحياة ؟ ان كان ذلك .. فما الذى يحرمه هذا الحق ؟ التعقيم ؟ أو عدم الانجاب ؟ أو الاجهاض ، وواد الاطفال فقط ؟ فكيف وأين ، نستطيع أن نضع خطا واضحا لهذه الادوار ؟ وماهى ذى ، علوم الطب ، أيضا ، قد توصلت الى امكان ابقاء بعض أجهزة الجسم في حالة حياة ، بعد موت صاحبها ، وهى الأجهزة الفيزيائية ، التى تتخذ شكلها الجسدى ، في جسم الانسان ، على الاقل ، اذا كانت مأخوذة من كائنات بشرية .. ثم ألا يعتبر سحب هذه الوسائل العلاجية ، من أجهزة الجسم الذى توقف فيه المخ عن العمل ، بمثابة قتل ؟ .. إذا كان المخ قد توقفت ، عن العمل ، فما فائدة بقاء الاعضاء الأخرى ؟

هذه فقط ، مجرد « عيّنات » للمشاكل الناشئة عن نظرية الحقوق ، أو عن فكرة الصواب والخطأ والتى فرضتها علينا التكنولوجيا ، ومع ذلك فثمة أشياء أخرى ، وان كانت أقل أهمية ، نسبيا : مثل علاقتنا بالخلف « الجبال اللاحق » والتى تغيرت ، بفعل التغيير الذى أحدثته التكنولوجيا ، والتى قد تؤدي على الاقل ، بسبب ما أجريناه في العالم من تعديلات ، تنتهى في نتائجها الى افقار الاجيال القادمة ، بل وحتى بغض النظر عن مسألة الخلف ، فهلا يجدر بنا أن نعيد النظر ، فيما تعودنا أن نولييه اهتمامنا بمصلحة أبنائنا ، الآن ، ونحن في عنفوان قوتنا ؟ أو نوجهه

التفاتنا لمسألة أخرى ، تفرض علينا الاهتمام بنا في الوقت الحاضر ، بصورة ملحة ، وتتعلق بالاراضي الخلاء، فهل تستغلها ، أم نحفظ بها ، نينذنا يؤدي الاحتفاظ بها الى زيادة البطالة ؟ .

وقد يكون من المبعث - فيما وضح لنا - أن نحاول في هذا الإطار ، أن نقدم اجابة عن كل هذه التساؤلات ، وان كنت في محاولة أخيرة ، حرصت في كتابي «دستورية الانسان عن الطبيعة» على أن أشير الى بعض الاعتبارات التي قد تساعد في تحديد اجابتنا عليها ، ومع ذلك ، فإن كل ما أود أن أركز عليه هنا ، هو أن حداثة المشاكل التكنولوجية ، ودرجتها ، وصعوبتها ، تلقى بكل ثقلها على عاتق فلاسفة الاخلاق .

على أن ثمة مشاكل أخلاقية أخرى مختلفة ، ظهرت من خلال المناقشات التي دارت حول « أسلوب الحياة » وهو تعبير جديد سرعان ما انتشر بين أرجاء العالم ، وقد تلقفه « الناصحون » بما لهم من القدرة في الولايات المتحدة ، على ندق الجماهير . فيما لبثنا أن وجدنا أنفسنا ، في أمس الحاجة ، لكي نعمل على تحسين وسائل الحياة الى المزيد من وسائل التنفيذ . في حين أننا لا نحتاج في فرنسا ، الى أكثر من سرير مريح ، ومع ذلك فهي عبارة ، بلغت من غموضها قدر ما بلغت بمفهونها : تحقيق من الانتشار والشبوع .

والمقصود بأسلوب الحياة ، على نحو ما صمفته اشارة سابقة ، هو ما يعنى الصورة المقابلة ، لمعنى الكم ، حيث يغلب اتجاه المجتمع الى قياس تقدمه تكنولوجيا ، بالمعيار الكمي ، ففي الاتحاد السوفيتي يحرصون على تصوير العناصر الاحصائية ، تصويرا حماسيا عن طريق التركيز على التفوق العددي ، أما في الغرب ، فإننا نتجه تدريجيا وربما بصعوبة ، في اتجاه مضاد لهذا المدخل .

ذلك !ننا في الوقت الحالى ، عندما نحتاج الى شق طريق حر ،
تقتضى الظروف اقامته ، فاننا لا نكتفى بما يقال لنا عن عدد
العربات التى ستمر خلاله ، أو متوسط الوفرة فى الوقت ، أو التكاليف
الخ . . وإنما تطلب أيضا ، بياننا بما سيكون عليه منظره ،
والتغيير الذى قد يطرأ ، وما يمكن أن يتعرض له البشر وغير البشر
من أضرار أو مخاطر ، الى غير ذلك من الاعتبارات التى نرى أنها
تتعلق بالكيف ، وبأسلوب الحياة التى نحياها ، أكثر ممن يتعنى
بالاحصاءات العددية ، أو الآثار الاقتصادية .

ومن الطبيعى أن يتعرض أسلوب حياتنا - بما له من اعتبار
كبير لدينا - لما قد يرتفع به أو يحط منه ، من خلال طرق عديدة
ومتنوعة ، فهناك تطلعاتنا ، وصداقتنا ، والقضايا التى ترتبط
بها ، كل هذه العوامل وغيرها ، يمكن أن تؤثر بعمق فى الأسلوب
الذى نسير عليه فى حياتنا الى أفضل ، أو الى أسوأ . الا أنه نظرا
لما تجرى به عبارة « أسلوب الحياة » من التعبير فقط ، عما يشير
الى الثراء الروحى ، أو الى الاحباط أو الفقر الروحى ، الذى يهب
نتيجة التغييرات التى تقع فى بيئتنا ، سواء أكانت من صنع
الطبيعة ، أو من صنع الانسان ، وهى البيئات التى كانت مسخرة
أصلا لوجود الانسان ، ولنشاطه ، والتى أصبح الاعتقاد الشائع
بيننا الآن ، بأنها هى التى تؤثر فيها) .

ولعل أصدق مثال على ذلك ، ما تفعله الوزارة الفرنسية
« لمستوى الحياة » فيما تركز عليه اهتمامها بفرض الرقابة ، على
الصخب ، والقذارة ، والحرص على المحافظة على المساحات
الخضراء ، وتجديد المدن ، ومسائل النقل ، وفي معظم برامجها
تخالف الحد من الدور التخريبى للتكنولوجيا ، الذى لا يرجع الى نية
مقصودة ، ولكنه يرجع الى ضيق أفق التكنولوجيين ، ولعهم بتحقيق
النتائج ، من حيث الكم فقط .

لكن .. هل لهذا التمييز بين الكيف ، والكم ، أثر حقيقى ؟
 كثيرون من الفلاسفة الكلاسيكيين ، هم من قائلوا بتطوُّر
 الفيزيقيات الرياضية ، يصفوننا على الاعتقاد بأن ما ننظر إليه
 عادة ، من حالات التمييز الكيفى ، لا تعدو أن تكون مجرد اختلافات
 في الكم ، بمعنى انه اذا كانت حياة شخص ما ، تفضل - كما يقول
 بينقام - حياة آخر ، فذلك يرجع فقط ، الى أنها تزيد عنها فلما
 لديه من دواعى السرور ، وتقل عنها فيما لديه من دواعى الالم ،
 فقد يستمتع شخص بممارسة لعبة رياضية ، قدر ما يستمتع
 شخص آخر ، بتذوق الشعر . وهذا الرأى ، يرضى بغير شك ،
 المجتمع المتشبع بالعقلية التكنولوجية ، وهو المجتمع الذى يسعد
 بصنع أدوات للعب أكثر وأجود ، ولكنه لا يهتم كثيرا بالشعر (وقد
 قال جون اريك مرة ، انه لا يفهم ، كيف أن الوالدين الذين يلحظان
 على أطفالهما ميلا الى الشعر ، لا يسرعان على الفور بكل ما في
 وسعهما لاقتضاء على هذا الميل) .

ويرى « ديكارت » ومن تبعه من ذوى العقليات العلمية ، أن
 كل تحزبل ، يعتبر في حظهه ، إعادة تشكيل للمادة ، من حيث
 الكم ، أما بختام ، فيقرر من نفس المنطلق ، بأن التحول الاجتماعى ،
 ليس في حقيقته ، سوى إعادة توزيع كمى للسرور والالم .

ولكى ندرك مفهوم ، النظرية الميتافيزيقية العامة ، يلزمنا ،
 أولا ، أن نميز بين نقطة الاساس في الفيزيكا ، وأهميتها القموى
 في العلاقات الكمية ، وبين نقطة الاساس لحياة الكائنات البشرية ،
 فنحدد عند مستوياتها الحالى في مجتمع معين ، حيث تعتبر أوجه
 التمييز الكمى ، الا عندما تتحول الى ما يعكس القصير للتمييز
 الكيفى ، كما اذا تحول الهدوء الى صخب ، أو النظافة ، الى
 قذارة ، والملا بمختلف صورته ، الى استغراق في العمل المتراكم
 وترتبط النظرية الجديدة « للتغير الكونى » كصورة مقابلة

للجمود ، ومثل هذا النمط من التحول (ولنفس هذا السبب ، فاننا ننظر الى ما يحدث حولنا من فقدان أو تخريب للعالم ، على أنه خسارة تحيق بنا ، على عكس الفيزيقيين الذين ينظرون اليها كنوع من التغيير في توزيع الطاقة الكونية ، بينما هي بغير شك لا تتغير وزعم ذلك فاننا ننظر الى ما يفتقد من وجهة نظرنا في حياتنا البهيمية ، على أنه تخريب أو هدم ، كالبناء الذي يتهدم أو الحرية تضيق .

ولا عزاء عن ذلك ، فيما تقوله نظرية هيجل ، من أن الانهيار الذي قد يدهم العالم ، انما يرتفع بعالم الروح الى أعلى مستوى ، فيما يتجسد في كل ما كانت له قيمة في الماضي ، أيعود اليها في ثوب جديد ، وفي صورة أتيل ، أما القول بأن الجديد من الاشياء العصرية ، يعتبر أنه - مجرد أنه عصري ، - أفضل من القديم ، فهو قول يفتقر الى وضوح الحقيقة في ذاته ، وكذلك القول بأن الهدم ، يعتبر مجرد تحول الى المستوى الذي يفيدنا الآن ، قول واضح الزيف ، والاولى من ذلك أن نقول ، أن التحول قد يقتضي الهدم ، لكن اذا أصبح الهدم ، القاعدة الغالبة ، لانتهي بنا الطريق الى النهاية المطلقة ، ثم انتبنا يجب بكل تأكيد أن نسأل دائما ، بالتفضيل ، وما الذي سنهدمه وما الذي سنقيمه مكانه ، قبل أن ندعو «للتطور» أو «التحديث» ، ولا يجب أن نسمح بأن يكون الجواب على سؤالنا عما سنقوم بهدمه ، بمفهوم فيزيقي بحت ، فاذا أردنا مثلا أن نخصص مساحة من الارض في احدى المدن ، لننشئ فيها الطرق ، ونقوم المحلات والمنازل ، ومراكز ادارية الخ فقد يقتضي ذلك ، ليس نزع ملكية الاراضي فحسب ، وانما قد يؤدي الى هدم وسائل الحياة لبعض الناس هدمًا كاملاً .

ولمزيد من الحيطة ، يجب أن نحذر الوقوع في شرك الافتراض بأن التحول ان لم يكن خيرا دائما : فهو شر دائم ، ونكفينا

ما عانىناه من مثل هذه المعارضات المفتعلة ، في حياتنا السياسية والاجتماعية ، ذلك اننا لا يجب أن ننظر الى التكنولوجيا ، نظرتنا الى شيء دخيف ، أو الى بطل منقذ ، لانها - مثل الغالبية منا - لا هي هذا ، ولا هي ذاك ، ولا في كل الاوقات .

ولا شك أن عرض خطط التحول للفحص الدقيق ، يقتضي بالضرورة ، أن نبني قرارنا حول أى التغييرات التى سنقدم عليها ، على أساس ما تقصده من الاحتمال الاسوأ ، والاحتمال لأحسن.

وبديهي أن المذهب الكلاسيكى في المنفعة سيكون له صوته المؤثر ، في اجابة على هذا السؤال ، على الاقل ، الى أن نحاول تطبيقه عملا ، حيث يتعين علينا أن نحقق أكبر قدر مما يسعد أكبر عدد من الناس ، مع أقل قدر ممكن من المعاناة ، ولكن شكرا للتطور التكنولوجى ، فبفضله نستطيع الآن أن نرنو الى قدر من الإمكانيات العملية ، التى تخفف من آلامنا دائما ، وتوفر لنا من الوسائل التى تحقق لنا المتعة ، باستدراار ، حين نربط أنفسنا بالآلات التى تثير دوافع السرور لدى مراكز الحس في المخ .. فهل نحن مستعدون حقا ، لان نتخذ مجتمعا كهذا ، نموذجا مثاليا لنا ؟ .. وهل نحن مقتنعون حقا بأن الالتصاق بالآلة ، وتكريس كل وقتنا لها ، هى الصورة المثلى للحياة الطيبة ، كذلك التى يحياها ، آخرون ، يبدلون ما وسعهم من النشاط ، ويضربون به في شتى الوجوه ، يبدارس كل منهم نشاطه ، متمسكا من خلال رؤيته الخاصة ، بالفضيلة الانسانية ؟

دارت أحيار ، مناقشات حول هذه الموضوعات ، وضح فيها اتجاه المتناقشين ، الى الاجابة بالنفى على مثل هذه الاسئلة ، ولم يحدث الا نادرا ، أن أشاروا الى مسألة السرور هذه على الاطلاق وانما كان كل اهتمامهم منصبا على الحفاظ على الكيان الطبيعى والاجتماعى للمجتمع ، واستمراره ، في الحدود التى يساعدها من

خلالها على أن نعيش حياتنا ، في صورها المتنوعة ، بالقدر الذى يشحذ خيالنا ، ويدفعنا للانطلاق ، ويشجعنا على أن نظهر للاخرين اعتبارنا لهم ، وأن نحيطهم بالدقىء ، والتسامح .

وهذه هى عبارة « جون ستيوارت ميل » التى أطلقها قائلاً « خير لك أن تعيش سقراطياً ، على الكفاف ، من أن تكون خنزيراً مبتلئاً ! بطن » تحمل الاجابة التى تصم آذاننا ، على نحو ما جرى به مضدونها من أن الصفات التى نصف بها مسراتنا ، كلها مهمة ، لكن ذلك - طبعاً - يترك السؤال مفتوحاً من أوسع الابواب ، فكيف تقرر أن نوعاً معيناً من السرور ، وشكلاً معيناً من الحياة ، ونوعاً معيناً من الحب ، سيكون أعلى مستوى فى صفته ، من غيره من الانواع ؟ أم هو فقط تقعر الصفوة فيما كانوا يتلاغون به قديماً ، حول الاختلاف فى المستوى - من حيث الكيف - بين ، بين حياة لاعب ، وحياة شاعر ؟

ولذلك آمل أن يكون فى اتجاه المناقشات المعاصرة حول أسلوب الحياة ، ما يقع بفلاسفة الاخلاق الانجليز امريكين ، بدلاً من التركيز على الحقوق والواجبات ، وأشكال العقد الخ - الى اثاره مسائل أقدم ، وأشمل ، تتعلق بوجوه الاختلاف بين صور الحياة المتنوعة ، أو تتعلق بما اذا كان الآباء المؤسسون ، كانوا على حق ، فى ايمانهم بأن الحرية ، كانت تساوى - فى الاهدية على الاقل - السبب لتحقيق السعادة ، حتى ولو حملت الحرية معها « الحرمان الالهى » ، ولست أقصد بذلك ، دعوة الفلاسفة ، الى التخلّى عن مسائل الالهية - وقد كذبت قد أثرت فى بداية هذا البحث ، عدداً من الاسئلة - حول الحقوق - وانما قصدت أن ادعوهم الى أن يفرّدوا أبحاثهم على نطاق أوسع ، ليسألوا - مثلاً - متى يكون الحرمان الهوى . . . و متى يكون ناشئاً عن جشع ، طفولى ، فى طلب كل شيء ومرة واحدة ،

فلا تؤكل' الكعكة ، واليد ما تزال ممدودة بها * ، (اذا لم يستطع المرء أن يفعل شيئاً واحداً فقط ، في وقت ما ، فانه بالمثل لا يستطيع أن يفعل كل شيء ، مرة واحدة) .

فلو أن الفلاسفة ، أخذوا هذه المهام على عاتقهم ، فحربلوا أنفسهم ، بالتحليل الشكلى ، في دراسة ما الذى « نعيد بقولنا » مثلاً ، أن « سرورا » خير من « سرور » آخر ؟ .. لقد أجهد كثيرون من الفلاسفة أنفسهم وخاصة فلاسفة التراث الانجلو أمريكى ، في اقامة الحجج الكثيرة ، في هذا الشأن ، وكانت النتيجة ، أنه لم يقع في مجال تخصصاتهم ، ما يحملهم على أن يكتبوا بالاسلوب المعاصر ، ما كتبه « ميل » عن « الحرية » ، أو « لوك » عن « مقالاته في التسامح » .. وهو ما يدعوننا الى التساؤل .. مجال من اذن ؟ .. وقد يفهم المرء ، لماذا ينظر الى الفلاسفة ، كوعاط في الاخلاق ، أو حكماء ، أكثر مما ينظر اليهم كمفكرين منهجيين ؟ .. ذلك أن التفكير المنهجى ، هو المزية النوعية التى تميزها عنها خاصة ، وانه يتميز بالتفرد ، في وضوحه ، ودقته ، وقوة حجته . ولهذا ، فانى آخر من يدعى الفلاسفة ، ليقلعوا الى الالتزام بنهج محدد يلتزموا به في تفكيرهم المنهجى . ولن يضاهيهم أحد فيما تهيأوا له من الكفاءة والمقدرة ، كمفكرين منهجين ، ليتصدوا للبحث الدقيق في الحياة ، على النحو الذى وضع سقراط ، أساسه ، فالسفسطائية

* اؤترحم : بمعنى ألا نستهلك الثمرة في الوقت الذى نقطعها أو قبل أن تستوفي نضجها ، فتسبب الحرمان لانفسنا ، نتيجة لابتلاع ما ننتجه أولاً بأول ، ويريد الكاتب أن يقول : الا نصادر على دطلونا ، أو نتعجل أكل الثمرة قبل جنيها ، أو قبل نضجها فنصنع الحرمان لانفسنا بأنفسنا .

ثم تمت مع « بروتاجوراس » ، كما لم تمت عبادة الفؤة ، مع
« تراسيداكوس » .

وما هي ذي الفلسفة بعد أن منحت بركاتها - كما قلت -
للتكنولوجيا ، * وتستطيع الآن ، أن تساعد في توضيح ، ماصاحبها
من مظاهر الغموض أو الاضطراب ، وذلك باعادة بحث النظريات
الكبرى أو دراسة المبادئ الاساسية التي تعتمد عليها ثقافتنا ،
وهذا هو ! فنهض له ، غير قليل من الفلاسفة ، لاداء هذه المهمة
الجليلة ، ولم يعد من المستغرب الآن - كما كان منذ عشر سنوات -
أن ينظر الى الفلاسفة ، لا كمعلمين فقط ، وبالتأكيد - كأئمة أيضا .

الهوامش

* ١-ظر بتفصيل أوفي ، للموضوعات المطروحة في هذا البحث
« مسئولية الانسان عن الطبيعة » (لندن - دوكورث : نيويورك ،
مكربينر ١٩٧٤) - « مواقف من الطبيعة » في كتاب ريس بيترز ،
« الطبيعة والسلوك » المعهد الملكي للفنسة - محاضرات مجلد ٨
(لندن - ماكميلان ١٩٧٥) و « معادلة الادانات » جريدة تاريخ
الفكر - ٢٦/٢ (ابريل / مايو ١٩٧٥) ص ١٩٥ - ٢١٨ و « التصنيف
والترغيب » (بحوث في مؤتمر لويس للفلسفة القانونية والاجتماعية
المستقبالة) و « العلم والتكنولوجيا ، والأخلاق » (جامعة روتجرز)

فهرس

صفحة

٣	كلمة المترجم
٧	تمهيد
٩	مقدمة الفلسفة الأمريكية في الاحتفال بذكرى مرور مائتى عام بقلم بيتر كاروس
٢٣	القسم الاول - الاصول
	بعض الفلسفة وعلان الاستقلال
٢٥	بقلم أندرو ج . ريك
	مذهب الحرية الدينية للآباء المؤسسين
٤٧	بقلم نيكولاس جاير
	حوار الحرية الفردية في أمريكا الثائرة
٩٣	بقلم روسكو هيبيل
	المذهب المسمى عند جيفرسون
١٠٧	بقلم وينفيلد ا . ناجل
١٢٣	القسم الثانى - صور من التراث
	بيرس . . . والحقيقة
١٢٥	بقلم ه . س . تابير
	بيرس . . . ومعرفتنا للعقل
١٥١	بقلم ا . جيمس كرومبى
	ش . س . بيرس ونقده للنفسانية
١٦٧	بقلم شارنس ، جون دوغرتى
	حوار بين العلاقات الهامة بين الواقعيين والبراهمانيين
١٨٣	بقلم اليزابث فلاور

نظرية رينبام جيمس عن الحقيقة كظاهرة فلسفية

- ٢٠٣ بقلم بيروس ويلشاير
النظرية الاجتماعية لرويس
- ٢٢١ بعنم روبرت ل • هولمز
نعم • • ولا • • واللوعى
- ٢٣٧ بقلم بريندا جوبين
دراسة واقعية حول فلسفة الشك
- ٢٥٣ بقلم موريس جروسمان
بعض ملاحظات حول مذهب سانتيانا في الشك
- ٢٦٧ بقلم هيرمان ج • اتكاد
مذهب • نظرية • • غير الطبيعي
- ٢٨٥ بقلم جون ج • ستوهر
تأملات في الميتافيزيقا
- ٣٠٧ بقلم سيدنى هوك
حول رأى (ديوى) في التجربة والثقافة
- ٣٣٩ بقلم لوبس • ا • هان
(ديوى) • • والدين
- ٣٤٥ بقلم جود • ب • دوترى
- ٣٦١ القسم الثالث - التجربة الأمريكية في الفلسفة
- بعض علاقات بارزة في الفلسفة الأمريكية
- ٣٦٣ بقلم جون ا • سميث
- الضرورة المبرزة في الفلسفة الأمريكية
- ٣٨٥ بقلم ت • ل • س • سبيدج
البناء الأمريكى للفلسفة المعاصرة
- ٤١٩ بقلم ا • ك جينوفا

حول التراكيب البنائية الهزيلة والتحليلات المهنية

٤٤٢

بقلم ريتشارد رورتى

رؤية فلسفية نحو عالم جديد

٤٦٧

بقلم جون • ج • ماك ديرموت

القسم الرابع - أصداء عامة

٤٨٧

(أ) في السياسة

مذهب الحرية

٤٨٩

بقلم رونالد دوركين

مذهب الاحرار • • • ومذهب المحافظين

٥٤٥

بقلم فرجينيا هيلد

طريقان لتبرير العصيان المدنى

٥٦٥

بقلم ريكس مارتن

فلسفة النقد والتغيير الاجتماعى

٥٧٩

بقلم ميخائيل ماركوفيتش

٥٩٩

(ب) في الاعتدال

الفلسفة والمثل الاخلاقية

٦٠١

بقلم ويليام ك • فرانكنيا

الفلسفة الاخلاقية

٦٣٥

بقلم ابراهيم ايديل

تنبؤات فلسفية لعالم جديد

٦٥٥

بقلم هوديت حارميس طر-سون

التربية والاخلاق

٦٦٧

بقلم ريتشارد ت • دى جورج

الفلسفة والتكنولوجيا ومستوى الحياة

٦٩٧

بقلم جون ا • ياسمور

ولم الإيداع بدار الكتب ٥٨٥١ / ٨٣

٠ - ١٨٤ - ٠٥ - ٩٧٧

مَطْبَعَةُ الْأَمَانِيَّةِ
٢ طابق جزيرة بدران شبرا - مصر

هذا الكتاب . . .

أخذت الفلسفة الأمريكية مسارها التاريخي من خلال متابعة الفلاسفة الأمريكيين للتراث الفلسفي العالمي الذي أرسى قواعده وأصوله فلاسفة الإغريق من أمثال سقراط وأرسطو وأفلاطون وغيرهم من فلاسفة العصور القديمة ، ومروا بفلاسفة القرون الوسطى والحديثة من أمثال ديكارت وكانت وهوبس ولوك وباكون وسبينوزا وليبنتز وراسل وغيرهم . ونحن إذ ننقل هذا المصنف الهام إلى لغتنا وإلى مفاهيمنا العربية ، نفتح نافذة كبرى على تطور الفلسفة في أمريكا في العصر الحديث . كما يتعين لنا أن نشير إلى ذلك الحشد العظيم الذي اجتمع له من أساتذة الفلسفة في الجامعات الأمريكية والأوروبية والعالمية ، والذين ضمهم مؤتمر للفلسفة بمناسبة الاحتفال بالذكرى مئتي عام على إعلان استقلال أمريكا في ١٧٧٦ (والذي انعقد في ١٩٧٦) حيث نجد فيما قدم من بحوث ، مرآة صادقة للتقسيمات التخصصية والنوعية ، التي ضمها هذا المصنف بين أقسام أربعة ، تناول القسم الأول منها أصول الفلسفة الأمريكية ، وتناول القسم الثاني صوراً للتراث الفلسفي الأمريكي ، كما ضم القسم الثالث أبحاثاً مستفيضة عن التجربة الأمريكية في الفلسفة ، بينما انقسم القسم الرابع إلى جزئين ضم أولهما البحوث المقدمة عن الفلسفة السياسية ، وخصص الثاني للفلسفة الأخلاقية . لذلك دعوت هذا ترجمة هذا الكتاب ليكون في متناول المثقفين العرب عامة ولدارسي الفلسفة منهم خاصة ، وهو ما نأمل أن تتحقق الفائدة المرجوة لهؤلاء . . .

